UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

ÉTUDE PRÉLIMINAIRE

A LA

QUESTION DU MAL MORAL

OU

LE FAIT DU PÉCHÉ.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

Juillet SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 31 ~~août~~ *1869, à 2 heures du soir,*

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

JULIEN PENEL,

DE SILHAC (ARDÈCHE).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3

1869.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0058

A MONSIEUR LOUIS BOISSONNAS,

DIRECTEUR DE L'ÉCOLE PRÉPARATOIRE DE THÉOLOGIE DES BATIGNOLLES.

A MON PÈRE.

A MA SOEUR ELMINA.

J. PENEL.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
REUSS ✻,
SCHMIDT ✻,
COLANI,
LICHTENBERGER,
SABATIER,
} Professeurs de la Faculté.

M. LICHTENBERGER, Président de la soutenance.

MM. LICHTENBERGER,
SABATIER,
BRUCH ✻,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ÉTUDE PRÉLIMINAIRE

A LA

QUESTION DU MAL MORAL

OU

LE FAIT DU PÉCHÉ.

Introduction.

Notre étude sera essentiellement psychologique et nous serions peiné qu'on pût y découvrir la moindre préoccupation dogmatique; si dans l'observation et l'analyse des faits internes nous nous égarons, on voudra bien mettre notre erreur sur le compte de la difficulté du sujet et de notre inexpérience.

La question du mal moral est comme le centre où viennent aboutir toutes les théories et tous les systèmes.

Qu'importe-t-il à l'homme de connaître, si ce n'est lui-même, ses conditions d'existence et sa fin? Et d'où vient la difficulté d'une pareille étude, si ce n'est de l'existence du mal et de la douleur? N'est-ce pas à ce désordre interne et externe que viennent se heurter et se briser tous les optimismes?

Sans le mal et la douleur, qu'aurions-nous besoin d'explication! Tout marcherait sans secousses, sans recul dans la vie individuelle et dans l'histoire. Nous

nous connaîtrions immédiatement, de même qu'on voit aisément au fond d'une eau calme et limpide; notre devoir serait clair et nous le réaliserions tout naturellement.

Il n'en est pas ainsi : notre vie morale présente cette étonnante contradiction que nous ne pouvons échapper à l'étreinte du mal et que pourtant nous nous sentons responsables. Si nous ne pouvons réaliser notre loi, comment pouvons-nous être réputés libres; et si nous ne sommes pas libres, comment pouvons-nous être responsables?

Telle est la question que nous nous proposons d'introduire; il va sans dire que nous n'en chercherons pas la solution.

La psychologie est ici seule compétente, et cependant, malgré le développement considérable des études psychologiques dans ce siècle, elles sont regardées comme suspectes par l'Église et par la science.

Par l'Église, parce que le point de départ et le critère sont pour le psychologue dans la conscience, et qu'il n'y a pas d'église qui ne réclame une autorité extérieure.

Par la science, parce qu'elle se défie de la spéculation, et que la liberté est contraire à l'intérêt scientifique; de plus, la science aspire à être absolument indépendante, et la conscience veut être obéie et respectée.

Cependant la réconciliation entre l'Église et la science n'est possible que sur le terrain de la conscience.

La théologie renoncera à l'intellectualisme, et la science à son empirisme exclusif.

Cette rencontre sur un terrain commun aura-t-elle

lieu? Nous n'en savons rien; mais il est du devoir des hommes convaincus et de bonne volonté de travailler à ce rapprochement. C'est dans ce sentiment que nous entreprenons cette humble étude, heureux si elle peut nous éclairer nous-même et affermir notre conviction.

On voudra bien se rappeler que ce travail ne doit être qu'une introduction à la question du péché; ce serait donc un tort d'y chercher des conclusions; on ne peut résoudre une question avant de l'avoir bien posée.

PREMIÈRE PARTIE.

Condition de la vie morale.

CHAPITRE PREMIER.

LA CONSCIENCE MORALE.

§ 1^er^. *La méthode.*

La première question à examiner est la question de méthode. Quel sera notre point de départ? Quel sera notre critère? Ici une foule de difficultés se présentent. Qui a raison? de l'*empiriste*, qui prétend qu'il n'y a d'autre certitude que l'évidence objective; de l'*intellectualiste*, qui assure que plus une chose est intelligible, plus elle est vraie; de l'*idéaliste*, qui ne trouve l'absolu, l'inconditionnel que dans la raison et qui affirme que les actes de la raison sont identiques à la réalité des choses? De l'idée que nous nous faisons du mal moral dépend notre morale elle-même. Par où commencerons-nous? Par déterminer l'idée de la morale, pour en déduire la nature et les conditions du mal? Ou bien, remontant plus haut encore, ferons-nous dériver l'idée morale elle-même d'une idée ou d'une nécessité métaphysique supérieure? ou bien, enfin, partirons-nous de l'expérience, et n'admettrons-nous comme vrai que ce que nous aurons dûment et clairement constaté? La question, comme on le voit, est très-complexe et nous contraint à entrer dans quelques développements; nous serons aussi bref que possible.

Le problème du mal moral n'est pas, à proprement parler, l'objet d'une science spéciale, ayant à première vue ses moyens d'information à elle, comme la géologie par exemple; il intéresse directement ou indirectement toutes les branches des connaissances humaines, en sorte qu'il n'est ni une science ni un homme qui se récuse et se déclare incapable de fournir une explication du péché. Or nous reconnaissons trois sortes de sciences :

1° *Les sciences expérimentales;*

2° *Les sciences philosophiques*;

3° *Les sciences morales*, correspondant chacune à une méthode particulière.

Les sciences expérimentales étudient les manifestations de la vie extérieure, soit dans la nature physique, soit dans la nature organique. Pour l'empiriste la connaissance vient du dehors, et cela seul est vrai qui peut être constaté directement. Les sciences expérimentales sont, de leur nature, l'opposé du dogmatisme, et doivent s'interdire la spéculation sous peine de sortir de leur voie; en effet, elles peuvent affirmer ce qu'elles voient, mais n'ont aucun droit à nier ce qu'elles n'ont pas aperçu, puisque tel fait ignoré aujourd'hui peut être constaté demain. Pourtant le besoin de l'unité est un sentiment tellement impérieux que les plus conséquents eux-mêmes ne peuvent se défendre de systématiser, et c'est ainsi que la méthode expérimentale conduit en dernière analyse à l'empirisme matérialiste, fataliste. Pour ce système il ne saurait y avoir ni bien ni mal, puisque l'expérience n'a jamais saisi nulle part une cause, et encore moins une cause libre; les phénomènes seuls et la succession de ces phénomènes lui

sont connus. Les connaissances acquises par voie empirique sont donc nécessairement fragmentaires ; s'il n'y a que succession sans causalité, il ne saurait y avoir d'acte mauvais, car l'acte suppose un agent.

Donc 1° ou bien l'empirisme est conséquent, n'admet que ce qu'il voit, et ne l'admet que comme étant accidentellement, sans nécessité d'être, puisque les lois de la nature ne nous apparaissent pas comme nécessaires ; l'empirisme alors se meut dans le contingent et se récuse, sans rien préjuger sur les questions morales.

Ou bien 2° il devient infidèle à son point de départ, se fait dogmatique, rejette comme illusoire tout ce qui ne tombe pas sous les sens, refuse à l'esprit et aux phénomènes de l'esprit toute réalité ; car, dit Pascal, « de tous les corps ensemble on ne saurait tirer la moindre pensée. »

Nous rejetons donc la méthode empirique comme insuffisante, nous la déclarons même absolument incompétente ; son domaine est celui de la matière ; mais le monde des lois, comme celui des esprits, doit lui rester fermé[1].

L'empirisme une fois écarté, emprunterons-nous aux *sciences philosophiques* leur méthode? Et d'abord quelle est cette méthode? Il semblera un peu hasardé

[1] Comme curieuse tentative de systématisation empirique, voyez : *Étude médico-psychologique du libre arbitre humain*, thèse pour le doctorat, soutenue à la Faculté de médecine de Paris, en décembre 1867, par M. J. Grenier. — Toute l'idée de la thèse se trouve résumée dans cette phrase : « La question du libre arbitre est *tout entière* une question de physiologie médicale, et comme telle du domaine de la médecine. » p. 25.

de vouloir tirer de l'infinie variété des systèmes philosophiques une méthode unique, d'autant plus que, en philosophie, ce qui fait le caractère distinctif d'un système, c'est moins sa formule définitive que son point de départ; mais, d'une part, nous ne pouvons entrer ici dans un examen, même rapide, des systèmes; d'autre part, nous pensons qu'ils offrent tous un caractère général qui distingue les recherches philosophiques à la fois des recherches expérimentales et des recherches morales.

En effet, il n'est pas une philosophie qui ne voie dans l'intelligence à la fois l'instrument de la connaissance et le critère du vrai.

On m'objectera que Locke, par exemple, n'a reconnu qu'un seul élément dans la connaissance, l'élément empirique; mais nous avons vu précédemment que l'empirisme ne connaît que le fait matériel; or l'objet de la philosophie est d'abord la connaissance dans sa généralité, ensuite l'explication de la connaissance. En devenant un système, l'empirisme cesse donc d'être uniquement empirique, car comment les perceptions venues du dehors deviennent-elles connaissances, si elles n'ont passé par l'intelligence qui les saisit, et comment Locke sait-il et prouve-t-il que le seul élément de la connaissance est l'élément empirique, si ce n'est par les procédés intellectuels et en faisant appel à la raison? Pour lui donc, comme pour tout autre philosophe, l'élément rationnel est l'élément supérieur; je ne sais une chose et ne la connais que si je l'ai saisie au moyen de mon intelligence. La partie empirique n'est ni vraie ni fausse; un fait n'est pas une vérité; pour que le fait devienne une vérité, il faut qu'il soit

pensé. Pour peu que nous pressions cette idée, nous en verrons sortir cette affirmation que ce qu'il y a de vrai dans la connaissance, c'est ce que Kant appelle l'*élément formel*, et non point l'*élément matériel*.

Nous allons voir comment de cette théorie de la connaissance se dégage la méthode que nous prétendons commune à tous les systèmes philosophiques, et que nous avons, à cause de cela, appelée *méthode philosophique* ou *rationnelle*.

L'élément formel et l'élément matériel sont nécessaires à la connaissance, et inséparables l'un de l'autre. De ces deux éléments, le premier seul est invariable; en effet, l'observation nous fournit les faits les plus divers; l'aspect même de ces faits varie incessamment.

Par exemple, je percois un fait; je juge immédiatement que ce fait a une cause; d'où ai-je tiré cette idée de cause? De la raison, car l'observation ne peut nous montrer nulle part une cause. Que le fait change, et quel qu'il soit, je lui attribuerai toujours une cause. Évidemment, c'est à l'occasion du fait observé que j'ai prononcé ce jugement; mais supprimez le fait, mon jugement restera; seulement, au lieu de l'appliquer à un fait spécial, je généraliserai et dirai que tout effet a une cause. Le fait passe, le jugement reste.

Ainsi le philosophe remarque qu'il n'y a de certain et de persistant dans la connaissance que l'élément formel. Et non-seulement les données de la raison nous apparaissent comme positives et certaines, mais tout ce que contient le principe matériel ne devient quelque chose de réel qu'en passant par le moule de la raison, en devenant formel. Il n'y a donc en dernière analyse

de réalité que dans la raison, qui contient seule les vérités *a priori*.

Ces vérités offrent encore un caractère remarquable: elles impliquent non-seulement une affirmation, mais encore la négation de l'affirmation contraire.

Que résulte-t-il de ce qui précède, si ce n'est que la raison est seule digne de foi, par conséquent que la méthode rationnelle est seule capable de nous conduire à la connaissance?

Si rien ne peut être vrai que ce qui peut être logiquement pensé, la raison nous dira infailliblement non-seulement ce qui est, mais ce qui doit être; une seule preuve nous reste, l'appel à l'identité et la contradiction; un seul critère, l'évidence logique.

« Il n'y a de connaissance que si notre pensée est conforme à son objet; cependant le fait de la connaissance est incontestable; les actes de notre esprit sont donc conformes à la réalité des choses, et par conséquent, à son tour, la réalité est conforme à notre activité intellectuelle. La pensée et l'univers, objet de la pensée, sont soumis aux mêmes lois. Le sujet pensant et l'objet pensant sont identiques dans leur essence, mais distincts de fait[1]. »

Il est clair d'après cela que la méthode rationnelle doit aboutir à la *nécessité universelle*. En effet, tout s'engendre et s'enchaîne fatalement dans notre esprit, car la raison ne procède que par voie logique; telle proposition admise, il s'en dégage une conséquence immédiate, contenant elle-même le germe de conséquences nécessaires. Cette évolution tient à l'idée de

[1] Secretan, *Recherche de la méthode*, p. 48.

causalité inséparable de tous nos jugements. Tout ce qui n'entre pas dans cette série logique est impossible; la raison ne peut en admettre l'existence.

La méthode rationnelle exclut donc à l'avance la possibilité du mal moral; car il ne saurait être logiquement pensé, sans quoi il serait dans l'ordre des choses, serait nécessaire et ne nous apparaîtrait plus comme mal. De plus, le philosophe rationaliste ne connaît que des causes agissant fatalement, puisque l'expérience ne lui a jamais montré une cause se déterminant par elle-même, et que la raison ne peut concevoir une cause indéterminée, c'est-à-dire une cause sans cause. L'intellectualisme transporte en Dieu la nécessité. La notion de liberté est donc contradictoire.

Résumons maintenant nos objections contre la méthode rationnelle.

Elle est infidèle à son point de départ, en ce sens qu'elle subordonne complétement l'observation à la nécessité; or il est contraire à la vérité, comme à la science désintéressée, de conclure de la non-possibilité dans l'esprit à la non-réalité dans la nature; si nous observons, si nous constatons le péché comme un fait existant, positif, il nous faudra bien l'admettre malgré les dénégations de la logique, quittes à nous en expliquer ensuite la possibilité et la présence; et si la raison ne peut s'élever au-dessus de l'ordre nécessaire, il faudra bien qu'elle se récuse. «La dernière démarche de la raison, c'est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle est bien faible si elle ne va jusque-là. Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. Il y en a qui pèchent

contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstratif : manque de se connaître en démonstration; ou en doutant de tout : manque de savoir où il faut se soumettre; ou en se soumettant à tout : manque de savoir où il faut juger[1]. »

En outre, l'idée de cause est à la base de tous nos raisonnements, mais nous n'entendons pas la cause elle-même. En effet qu'est-ce que la raison appelle *cause?* Ce n'est pas la cause en soi, car en remontant la série logique, nous reconnaissons que cette cause est elle-même l'effet d'une autre cause; cette idée de cause, comme tout ce qui provient de l'esprit, n'est donc qu'une forme appliquée par la raison au fait observé, mais n'est pas cause en soi, force pure. Cette dernière échappe nécessairement à l'intelligence. Or, si l'intelligence ne peut concevoir une force pure, comment concevrait-elle la liberté? « L'entendement humain est incapable de se faire une idée adéquate d'une force quelconque. Quand il veut s'en rendre compte, il remplace toujours la notion de cause par celle de succession, de transformation; il ne peut donc en aucune façon analyser le libre arbitre, et dès qu'il prétend le faire, il tombe inévitablement, cela va sans dire, dans le déterminisme, dans le mécanisme. Or la théorie mécanique, insuffisante même dans la nature organique, l'est bien plus encore dans la sphère morale[2]. »

Mais si nous rejetons la méthode intellectualiste, comment raisonnerons-nous? Nous ne pouvons nous

[1] Pascal, *Pensées*, art. VI.

[2] Colani, *Du libre arbitre et du péché dans la méthode de M. Secretan*, p. 253.

abstraire de nos facultés. C'est vrai, et nous ne voulons pas recommencer la « critique de la raison pure; » aussi accordons-nous créance à nos facultés, mais en tant que *facultés*. Nous voulons seulement échapper à cette idée qui fait en quelque sorte de l'intelligence son contenu à elle-même, et d'où il résulte qu'une chose n'est vraie qu'autant qu'elle est intelligible.

L'intelligence n'est qu'un moyen de connaître, et non la substance même de la connaissance; elle est l'intermédiaire entre le moi et le non-moi; comment serait-elle donc le fond substantiel du moi et du non-moi? « Toute pensée suppose un contenu qui la détermine; la pensée vraiment créatrice ne serait plus intellectuelle et ne devrait plus se nommer *pensée*. En élevant l'intelligence au rang d'essence universelle, on la condamne à n'avoir plus d'autre contenu qu'elle-même. Alors à quoi bon l'intelligence[1]? »

Nos facultés intellectuelles « constituent donc simplement notre aptitude naturelle à la connaissance. » C'est ainsi que Kant l'entend; l'intelligence n'est que *relative* à la connaissance. « L'essence des choses doit nous rester toujours ignorée; nous ne pouvons connaître que les relations de ces choses, non les choses cachées, et les phénomènes sont, non pas la manifestation de cette essence cachée, mais seulement la relation des choses entre elles[2]. »

Nous concluons donc que la raison n'a d'autre office que de réunir les données expérimentales, de les multiplier, de les répéter; par données expérimentales je

[1] Secretan, *Recherche de la méthode*, p. 64.
[2] Claude Bernard, *Introd. à la méd. exp.*

n'entends pas seulement les notions fournies par les sens extérieurs, mais encore celles apportées à la connaissance par l'observation psychologique. Sur la matière de l'observation, la raison élèvera des hypothèses, cherchera à embrasser les faits connus dans des formules de plus en plus générales, mais jamais nécessaires; car un fait nouveau ou mieux connu peut modifier les résultats que l'on croyait acquis.

Dans cette étude, nous ne considérerons donc l'intelligence que comme un moyen, et non comme le principe formel, comme l'essence même de la réalité.

Nous partirons de l'*observation psychologique.* Au lieu de déduire la réalité d'une idée métaphysique, nous nous enquerrons de ce qui est; le rôle de la raison serait ensuite de se demander, non pas s'il est possible que cela soit, mais comment cela peut être.

Il est inutile que nous motivions autrement notre choix; il se légitimera de lui-même par la suite de nos développements. Montrer est le meilleur moyen de démontrer. Si l'on veut entrer avec nous dans une analyse attentive du fait de conscience, on verra clairement quel rôle nous attribuons à l'élément intellectuel.

L'intelligence dans son abstraction n'est rien; elle n'est réelle qu'autant qu'elle est l'intelligence de quelqu'un; en d'autres termes, la condition nécessaire de l'intelligence c'est la conscience.

§ 2. *La conscience du moi.*

Il y a deux moments, deux opérations dans la conscience du moi:

1° Ce qu'on pourrait appeler la *conscience pure* du moi;

2° La *conscience distincte.*

Par la première, j'ai *purement* conscience de moi; par la seconde, je me *distingue* de tout ce qui n'est pas moi.

S'affirmer, se distinguer sont deux *actes*, cela va de soi; je me discerne donc comme *actif;* mais de ces deux actes il résulte une *double connaissance*, à savoir: 1° que je suis; 2° que ce qui n'est pas moi existe aussi: car comment me distinguerai-je de ce qui n'est pas?

Ces deux moments sont essentiels et corrélatifs, car « l'homme ne se distinguerait pas sûrement du reste du monde, il ne conserverait pas toujours intacte l'identité de son moi à travers tous les changements d'état, si son être réel n'était précisé, déterminé (dans le sens de limité) par le monde extérieur, et s'il n'avait pas le pouvoir de s'affirmer lui-même[1]. »

Mais si la conscience du moi contient la conscience du non-moi, et si la réalité du moi suppose la réalité du non-moi, il en résulte que le moi est limité par le non-moi, et que le non-moi à son tour est limité par le moi.

De cette limitation réciproque il ressort que le moi et le non-moi sont *finis* et *dépendants.* Ils sont finis, puisque l'un commence où finit l'autre; ils dépendent dans une certaine mesure l'un de l'autre, puisqu'ils se limitent l'un l'autre, mais ne sont pas cause l'un de l'autre; car bien que le moi ne se connaisse que par ses actes, il s'affirme indépendamment de ces actes, et

[1] Julius Müller, *Die Lehre von der Sünde*, vol. I, p. 71.

si le moi n'a conscience du non-moi que par les sensations qu'il reçoit du monde extérieur, il conçoit bien le non-moi comme cause de ces sensations, mais non pas comme cause du moi. Il y a bien action réciproque du moi sur le non-moi et du non-moi sur le moi, mais non relation de causalité; et en tant que le moi et le non-moi sont cause, ils ne sont que *cause finie*[1].

Mais la notion de cause finie appelle immédiatement son contraire, et c'est ainsi que la conscience contient l'idée de cause infinie, cause du fini, principe du moi et du non-moi, et ne contenant elle-même ni limitation ni dépendance.

C'est ainsi que l'idée même de conscience est corrélative à celle de fini[2].

Nous savons donc dès à présent trois choses:

1° Que le moi et le non-moi existent réellement;

2° Que le moi et le non-moi sont finis;

3° Qu'il existe un infini, cause substantielle du fini.

En outre, nous avons vu comment la conscience et l'intelligence se conditionnent réciproquement, comment dans la connaissance la conscience précède l'intelligence, comment se justifie notre proposition : « La

[1] De même, malgré le rapport intime existant entre le moi et le non-moi, la conscience du moi ne peut venir du non-moi; car, d'une part, la nature finie ne peut donner ce qu'elle n'a pas; d'autre part il serait absurde de penser que ma conscience procédât d'un autre moi fini.

[2] On conclura de cette analyse qu'en Dieu il ne peut y avoir conscience de soi, car il ne peut prendre conscience de lui-même, qu'en se distinguant de ce qui n'est pas lui, que par conséquent il n'est pas infini. C'est, en effet, une conséquence logique à laquelle la philosophie pure ne peut échapper qu'en supprimant en Dieu la conscience et la personnalité.

condition nécessaire de l'intelligence, c'est la conscience. »

« Il ne peut y avoir de conscience, dit Cousin, que là où il y a plusieurs termes, dont l'un aperçoit l'autre et en même temps s'aperçoit lui-même; c'est là se connaître, c'est là se comprendre, c'est là l'intelligence : l'intelligence sans conscience est la possibilité abstraite de l'intelligence, non l'intelligence réalisée[1]. »

Il s'agit maintenant d'appliquer au moi les procédés ordinaires de recherche, avec cette différence que l'objet à observer étant le moi, nous n'aurons en quelque sorte qu'à nous replier sur nous-mêmes pour étudier l'activité du moi; nous n'avancerons que lentement et avec circonspection, nous efforçant de ne marcher que de certitude en certitude; car le sens intime est, comme les autres, imparfait; il ne saisit qu'une partie des phénomènes spirituels, n'en suit même pas toujours la succession, et le moi lui-même nous apparaît d'abord comme quelque chose de mouvant, d'incessamment modifié.

« Il est permis de dire avec Pascal que l'homme est à lui-même un monstre, un prodige incompréhensible; car il unit les contradictions... dans son fond même, et il peut, selon le côté par lequel il se regarde, se confondre avec l'infini ou se perdre dans la poussière de ses propres phénomènes. Vous pouvez peser l'homme physique et le comparer avec le poids des autres choses matérielles, vous pouvez mesurer l'espace qu'il occupe et sa durée; vous pouvez sinon mesurer, du moins évaluer le mérite intellectuel ou moral des différents

[1] Cousin, *Introd. à l'histoire de la philosophie*, p. 96.

hommes ; mais si vous pénétrez plus avant encore, si vous plongez jusqu'à l'être même, que trouverez-vous? Combien d'êtres y a-t-il dans l'homme? Il sent en lui, tantôt plus, tantôt moins de phénomènes. L'intensité de sa vie intérieure semble varier à tous instants, et son être ne fait que monter ou descendre, sans qu'on puisse mesurer ces diverses oscillations[1]. »

Leibnitz va plus loin. Nous lisons dans sa *Théodicée :* « L'âme serait une divinité si elle n'avait que des perceptions distinctes... Il est impossible que l'âme puisse connaître distinctement toute sa nature ; il faudrait pour cela qu'elle connût parfaitement l'univers qui y est enveloppé, c'est-à-dire qu'elle fût un Dieu[2]. »

Or comment l'âme, le moi, cet être si compliqué, peut-il arriver à se connaître en quelque mesure? En prenant conscience de lui-même et de ses actes. La conscience est justement ce sens interne dont nous parlions tout à l'heure. « C'est cette lumière intérieure qui éclaire tout ce qui se passe dans l'âme; elle accompagne l'exercice de toutes nos facultés ; elle en est pour ainsi dire le retentissement intérieur. D'où il suit que, comme toutes nos facultés agissent d'abord simultanément et confusément, par conséquent la conscience, qui en est le témoin, le miroir en quelque sorte, est, à son tour, très-complexe, confuse, indistincte[3]. »

Mais la réflexion supplée en quelque manière à la confusion, au peu de clarté de la conscience; elle con-

[1] Paul Janet, *Le spiritualisme français au dix-neuvième siècle* (*Revue des Deux-Mondes*, numéro du 15 mai 1868).

[2] Ce point de vue de Leibnitz tient à sa monadologie ; il peut être erronné en théorie, mais est vrai en pratique.

[3] Cousin, *Histoire génér. de la philosophie*, p. 61.

sidère les phénomènes internes sous toutes leurs faces, les pèse, les compare, en constate, en détermine les lois; en un mot, analyse et généralise.

« Tout préexiste à la réflexion dans la conscience, bien que confusément. » La réflexion ne change et n'a le droit ni le pouvoir de rien changer à la nature des choses; elle recherche la raison des faits fournis par l'expérience.

§ 3. *La volonté substance du moi.*

Mais la réflexion s'applique-t-elle au hasard? Non. Quand nous réfléchissons, c'est par un acte de volonté. La réflexion peut être sollicitée par les faits extérieurs ou les dispositions du dedans; mais c'est un acte conscient et volontaire qui la met en rapport avec son objet, de même que c'est par un effet de ma volonté que je prends un microscope, et qu'au moyen de ce verre j'étudie la structure d'un insecte, et j'en analyse les parties de manière à m'expliquer son organisme.

La volonté nous apparaît donc ici comme condition de la réflexion. Que serait une réflexion non voulue? Un acte spirituel sans sujet, car la réflexion ne peut être spontanée. L'objet de la réflexion en est l'occasion; mais tant que le sujet reste indifférent, tant que le moi n'a pas *voulu* réfléchir, il n'y a pas de réflexion possible. A quoi servirait un microscope et que ferait-il sans un œil derrière lui, un œil ouvert et s'appliquant à voir?

C'est donc la volonté qui distingue la réflexion de la sensation, dans laquelle le moi reste passif, et de toutes ces représentations fugitives *quelquefois* inconscientes qui se produisent dans l'esprit pendant les rêves ou

lorsque nous nous abandonnons aux caprices de l'imagination.

Quand nous disons que le moi reste passif dans la sensation, il faut nous entendre; il n'agit pas, il reçoit; mais pour cela il faut qu'il soit en communication avec les sens. Un acte de la volonté peut rendre le moi complétement indifférent aux impressions du dehors, comme lorsqu'il est absorbé par une réflexion unique, qui concentre à tel point toutes les forces de la volonté sur un objet particulier que tous les autres objets lui deviennent étrangers. (Exemple : Archimède au siége de Syracuse.)

Il en résulte que c'est encore par un effet de la volonté que le moi reste passif, et qu'il nous est possible, dans certains cas, et en raison de la puissance de la volonté, de nous soustraire aux sensations extérieures. (Exemple : Pascal oubliant ses maux de dents en s'appliquant aux mathématiques.)

Le rôle de la volonté est donc essentiel; dans tous les actes du moi nous reconnaîtrons un acte volontaire; nous allons plus loin, et nous affirmons que rien n'appartient au moi qui ne soit volontaire.

En effet, nos actes deviennent mécaniques lorsqu'ils ne procèdent plus de la volonté. Ainsi s'expliquent les bizarreries de la distraction. Un esprit distrait est un esprit occupé d'autre chose que de ce qu'il fait, c'est-à-dire que dans la distraction il y a une double action, dont l'une est volontaire et l'autre inconsciente, par conséquent mécanique.

La première seule est un acte du moi. La volonté est non-seulement le principe de nos actes, mais le lien entre nos modes divers d'activité; là où la volonté

est absente, il n'y a plus qu'une série de phénomènes spirituels ou matériels, mais aucune conscience ni activité du moi.

La mémoire elle-même se trouve dans une certaine dépendance de la volonté. Nous avons parlé plus haut de représentations inconscientes. Chacun, en effet, a pu observer que nous n'avons parfois conscience, soit des sensations intérieures, soit des fantaisies de notre imagination, qu'un certain temps après qu'elles se sont produites. Nous n'entendons souvent ce qu'on nous a dit qu'un moment après, et nous n'avons une idée de nos rêves, une idée exacte, que lorsque le moi se réveille, c'est-à-dire lorsque la volonté entre en activité, devient attentive. Nous ne voulons pas insister sur cet ordre de preuves, car les phénomènes du rêve sont encore entourés de mystères; mais ce que personne ne contestera, c'est que la mémoire reste stérile tant qu'un effort de la volonté ne l'a pas rendue productive. Nous n'avons pas ici à rechercher comment et par quelle opération la mémoire peut recevoir des impressions sans que nous en ayons conscience.

Un dernier fait et des plus concluants est celui de l'extase. Dans l'extase, la personnalité semble anéantie, la conscience du moi disparaît; pourquoi? Parce que l'extase suppose l'absence complète de volonté. Une seule volition arrache le moi à l'extase.

Pour le mystique, l'extase consiste dans l'absorption complète de sa volonté dans une autre volonté. L'idéal du mystique est de vivre en Dieu; mais, pour vivre en Dieu, il faut annihiler sa volonté particulière et se confondre à tel point en Dieu que sa volonté soit notre volonté; dès lors il n'y a plus de personnalité.

Mais c'est encore par un acte de leur volonté que les mystiques s'anéantissent dans l'extase; cela est si vrai qu'ils se sont toujours placés sous une influence particulière ou qu'ils se sont soumis à un régime spécial, dans le but conscient et voulu de produire cet état artificiel.

Nous ne pouvons pas ici entrer dans de plus longs détails; mais nous sommes convaincu qu'une étude approfondie du rêve, de l'extase, des phénomènes du magnétisme et de ce qu'ils comportent, confirmerait notre thèse [1].

Nous nous sommes jusqu'ici efforcé de prouver pratiquement que rien ne nous appartient que ce que nous nous sommes volontairement approprié, qu'il n'y a de personnalité que là où il y a volonté; que la volonté est non-seulement le caractère distinctif, mais le principe essentiel, le fond du moi, puisque dans le moi tout se résoud en volonté.

Rapprochons maintenant ces résultats des précédents. L'affirmation du moi nous est apparue comme un acte du moi (toute affirmation est un acte); de cet acte nous avons passé à la cause de cet acte, et nous avons vu que, bien que l'idée d'intelligence soit intimement unie à celle de conscience, c'est en tant que volonté et non pas en tant qu'intelligence que le moi agit; l'intelligence n'est donc en quelque sorte que la volonté se saisissant elle-même ou, si l'on veut, un attribut de la volonté. « L'affirmation constante et fondamentale, l'affirmation par excellence qui constitue le

[1] Dans le sujet magnétisé, le fait saillant est l'absence de volonté, et du même coup l'absence de sensibilité. La volition et la sensation sont-elles donc corrélatives?

moi, est la volonté. Ainsi l'intelligence est la forme du moi, dont la pure énergie de la volonté est le fond[1]. »

La volonté est donc substantielle[2]; deux substances ne peuvent coexister dans le moi; l'intelligence n'est donc qu'une « forme » du moi, qui dans son essence est volonté.

Le moi nous apparaît donc dès maintenant comme un être concret, ayant à son centre une force unique : la volonté.

« La volonté humaine, dit M. Colani, peut être certainement une force au même titre que la vie organique[3]. » La volonté est une force, parce qu'elle n'est pas une cause accidentelle, mais une cause ayant son principe d'action en elle-même, agissant par elle-même; or qu'est-ce autre chose que d'agir par soi-même, si ce n'est vouloir[4] ?

§ 4. *La loi de la volonté, la loi morale.*

La volonté est l'essence du moi; mais si le moi est fini et dépendant, la volonté peut bien avoir son prin-

[1] Secretan, *Philosophie de la liberté*, t. Ier, p. 347.

[2] La volonté, c'est-à-dire le moi, peut être substance, tout en étant dépendante, comme nous l'avons vu plus haut. Le chapitre suivant montrera comment s'établit et s'entretient cette dépendance.

[3] Colani, *Du libre arbitre et du péché*, p. 247 (voy. p. 246 les analogies tirées de la nature organique).

[4] Notre théorie de la volonté confirme notre méthode; car pour que la méthode rationnelle fût légitime, il faudrait que l'essence du moi fût la pensée, disons plus, que la pensée fût l'essence universelle. Descartes lui-même ne l'entendait pas ainsi, ou du moins il s'expliquait : « Par le mot de *pensée*, dit-il, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes et en avons une connaissance intérieure. » *Rép. aux deuxièmes object.*, t. II, p. 74.

cipe d'activité en elle-même, être une force; mais elle n'est pas autonome, c'est-à-dire ne s'est pas donné de loi à elle-même; or nous avons vu que l'intelligence ne contient pas elle-même cette loi, puisque l'intelligence n'est qu'un attribut du moi. La logique veut donc que la volonté ait une loi, et que cette loi ne soit pas un loi intellectuelle. Voyons ce qu'il en est.

Dès que la conscience[1] s'éveille, elle nous découvre le sentiment de l'*obligation*; cette obligation toute morale s'adresse à la volonté; elle est morale justement en tant qu'elle s'adresse à la volonté.

Cette obligation est absolue et précise.

Elle est *absolue :* en effet elle n'oblige pas conditionnellement la volonté; elle ne lui dit pas : tu devrais, il serait mieux, il serait préférable, il est bon; mais : tu dois.

Elle est *précise*, car elle se manifeste sous la forme d'un loi : *Tu dois faire le bien.*

Cette loi, que nous appellerons *loi morale*, est donc obligatoire.

Elle suppose deux choses :

1° Que nous sommes libres, car cette loi ne *contraint* pas la volonté, mais l'oblige;

2° Que nous avons connaissance du bien, autrement la loi serait sans objet.

Nous reviendrons plus tard et plus spécialement sur ces deux points; nous verrons l'affirmation de la liberté se dégager avec encore plus d'évidence du jugement moral, et nous chercherons, dans le paragraphe sui-

[1] Nous prenons ici le terme de *conscience* dans son sens le plus général; si l'on veut, à la fois de faculté qui sent, et de catégorie des notions premières.

vant, à déterminer l'idée du bien; mais ce qu'il importe dès maintenant, c'est de faire ressortir l'universalité du sentiment du bien et de l'obligation, car la loi morale les contient tous les deux.

Tout homme trouve au dedans de lui la notion du bien et du mal. La question n'est pas ici de savoir si cette notion est innée ou si elle a besoin du péché pour se manifester. La seule chose qui nous importe, c'est que nous la trouvions au dedans de nous; et nous affirmons que tout être humain sain d'esprit, jouissant de ses facultés, a conscience du bien et du mal. C'est ce que tous les témoignages, quelquefois si suspects des voyageurs, leurs récits souvent si superficiels ou exagérés, n'ont pu contredire sérieusement[1].

Non-seulement nous avons la notion du bien et nous sentons que ce bien nous oblige, mais nous supposons invinciblement cette notion et cette obligation chez tous les hommes.

L'obligation morale et l'idée du bien sont si intimement liées l'une à l'autre, que pour nier l'une, il faudrait nier l'autre.

On l'a essayé, ou plutôt on a prétendu que cette loi du bien est subjective, qu'elle est un produit soit de l'éducation, soit de l'imagination, qu'elle constitue un préjugé, qu'elle n'est qu'une généralisation de notre esprit.

A cela nous répondrons que le sentiment de l'obli-

[1] Voy. Paul Janet, *Revue des Deux-Mondes*, numéro du 15 mai 1868. Sur le terrain des témoignages historiques on peut discuter à l'infini et sans profit. Tout ce que nos adversaires peuvent établir, c'est que le sentiment de l'obligation s'affirme peu, que l'idée du bien est confuse ou faussement appliquée chez l'homme sauvage et inculte.

gation, ou, pour prendre un terme plus concret, que le devoir, par sa nature même, nous interdit toute supposition qui tendrait à l'amoindrir. *Croire au devoir est le premier des devoirs.*

En outre, tous les hommes se sentent obligés et ont l'idée du bien; il faut donc que ces idées existent en nous avant toute éducation, antérieurement à tout développement intellectuel. L'universalité de la notion du devoir entraîne l'innéité de l'obligation et réciproquement; c'est justement ce qui les distingue de toutes les idées particulières, morales ou intellectuelles, qui sont essentiellement individuelles et n'entraînent pas l'individualité. « Cette idée (l'idée d'obligation) ne me quitte pas et ne dépend pas de moi; elle est en moi, que je le veuille ou que j'y résiste, elle y reste sous la forme qui lui est propre, quelque effort que je tente pour la modifier. Cet hôte intérieur est un maître, et si je ne le subis pas tel qu'il est, je comprends immédiatement que je ne suis plus qu'un révolté[1]. »

La présence de l'idée du devoir chez tous est la chose du monde la plus certaine; si on la met seulement en doute, rien n'est certain et nous sommes plongés dans la nuit du scepticisme, dans le désordre et dans la confusion universelle; c'est ce qui n'a pas besoin de développement. Kant lui-même, l'esprit le plus analytique des temps modernes, qui a mis toute la science humaine en suspicion, s'est arrêté devant la loi morale comme devant l'absolu. C'est pour lui la seule planche de salut qui mène du pyrrhonisme à la connaissance.

D'ailleurs il est même inutile de nous demander si

[1] Jules Simon, *Le Devoir*, p. 278.

tous les hommes ont conscience du devoir. L'affirmation de la conscience contient une telle obligation que lors même qu'elle n'existerait que dans la conscience individuelle, l'individu, fût-il seul au monde, ou seul à y croire, devrait s'y conformer, puisque la loi morale s'adresse à la volonté, c'est-à-dire à ce qui existe de plus individuel.

Nous ne pouvons donc concevoir la subjectivité d'une telle loi. « Il n'y a pas d'accommodement avec la conscience. Les faux-fuyants, les moyens termes ne sont que de l'hypocrisie, du vice sans franchise et sans courage. Il n'est même pas permis d'hésiter quand la conscience a parlé. Sa souveraineté est aussi jalouse qu'absolue[1]. » Il y a dans cette autorité absolue quelque chose de divin, qui confond la raison et le raisonnement. Cette loi, c'est comme la marque de Dieu, c'est elle qui nous fait vraiment fils de Dieu, c'est elle qui, en passant son niveau sur toutes les têtes comme sur toutes les consciences, rend tous les hommes égaux. De la loi suprême découle la suprême égalité. Ce que le génie de l'homme a mis dix-huit siècles à comprendre et à formuler, la conscience le savait et le proclamait depuis que sa voix est entendue.

Cette simple loi de devoir et d'égalité déroute tous les calculs, condamne toutes les théories, dément toutes les prétentions de la science positiviste ou matérialiste. Que peuvent toutes les découvertes contre cette seule voix qui nous crie sans cesse : Tu dois! Cette voix c'est pourtant quelque chose de spirituel, quelque chose qui ne tombe pas sous les sens, qui n'est pas un

[1] Jules Simon, *Le Devoir*, p. 342.

produit, qui ne s'est jamais trouvé au fond d'une cornue, ni dans aucune cellule !

Mais croire à la loi morale est un acte de foi, dites-vous; et certainement, de même que croire à sa raison est un acte de foi, de même que c'est un acte foi de croire que deux et deux font quatre.

Non, la loi morale, comme toutes les notions *a priori*, ne se prouve pas; vous en plaindre[1], c'est « faire preuve d'un orgueil qui contient toutes les ignorances, toutes les contradictions, tous les sophismes. On comprend le scepticisme, mais on ne comprend pas la prétention de tout démontrer, parce qu'elle équivaut à la prétention de faire une démonstration sans principe[2]. »

A celui qui rejette la loi d'obligation, rien ne saurait la prouver, mais, du même coup, rien ne saurait être prouvé. Voilà qui est incontestable; de plus, toutes les analogies sont pour nous, car, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, une volonté, surtout une volonté qui n'est pas *causa sui*, suppose nécessairement une loi; cette loi doit être individuelle et spécifique, car l'expérience nous montre en chaque être créé une loi essentielle le poussant vers une fin unique. Enfin cette loi doit être la même pour toutes les volontés, c'est-à-dire qu'elle doit être obligatoire et morale, puisqu'une volonté ne peut être matériellement contrainte. « Allons Épictète, coupe ta barbe! — Je ne le puis, étant phi-

[1] « Alors que toute notion devrait être le résultat d'une observation scrupuleusement faite et souvent répétée, la société tout entière a pour base des notions *a priori* que nulle observation bien faite n'a jamais constatée. » Grenier, thèse pour le doctorat, p. 79.

[2] Jules Simon, *Le Devoir*, p. 285.

losophe. — Eh bien, je te ferai couper la tête! — A ton aise.

« Révèle ce secret, parle. — Ceci dépend de moi. — Mais je t'enchaînerai! — Moi? tu te trompes, tu n'enchaîneras que ma jambe. O homme! le ciel même ne peut rien sur ma volonté.

« Je te jetterai dans un cachot.—Non pas moi, mon ami : ce pauvre corps. — Je te couperai la tête. — O le bel argument! t'ai-je dit qu'elle ne pouvait être coupée? [1] »

La loi morale est donc à la fois nécessaire [2] et universelle; elle est non-seulement la loi des individus, mais encore celle de l'humanité; c'est la loi d'égalité en même temps que de sociabilité; de plus, elle contient, elle implique une affirmation positive de la liberté, puisque c'est une loi morale, c'est-à-dire qui oblige, et que cette loi s'adresse à une volonté, c'est-à-dire à une force agissant par elle-même.

Nous voici donc arrivés par une autre voie, par voie logique, à ce que l'expérience, l'observation intérieure nous avait déjà montré. Ainsi, à ne considérer la loi morale que comme un fait ordinaire, elle a pour elle toutes les analogies, les vraisemblances; si on la méconnaît, ce ne peut être que dans l'intérêt d'un système; ce système, c'est le déterminisme. Rien, en effet, n'est plus gênant pour la science [3] que la loi morale, car elle suppose invinciblement la liberté; or la liberté,

[1] Épictète, *Manuel*, édit. Schweighæuser, t. I, p. 10.

[2] Dans ce sens que nous ne pouvons pas nous imaginer notre volonté sans loi.

[3] Par *science* j'entends ici la science expérimentale ou la spéculation logique.

le libre arbitre, une cause agissant par elle-même, en vertu de la force qui est en elle, une volonté capable de produire un commencement nouveau, est ce qu'il y a de plus contraire à l'intérêt scientifique, l'enchaînement fatal des causes et des effets étant la condition même de la science.

Pour nous, l'intérêt du vrai nous touche plus encore que celui de la science, car le but de la science n'est pas en elle-même, elle ne se conçoit et ne se légitime qu'autant qu'elle est la connaissance du vrai.

La suite de ce travail montrera comment s'affirme de plus en plus l'autorité de la loi morale, comment toute notre activité spirituelle, tous nos jugements la supposent et la confirment.

La loi morale, avons-nous dit, propose à l'activité de notre volonté le bien pour objet et pour but : Tu feras, tu dois faire le bien.

§ 5. *Le Bien.*

Qu'est-ce que le bien? — L'idée du bien est universelle comme celle d'obligation. Nous savons cela moins par l'expérience que par une conviction intérieure, invincible. Transportez à mille lieues de son village un homme simple qui ne connaît que son clocher. Le voilà dans un pays et chez des hommes complétement étrangers; il ignore leur langue, leurs coutumes, leur législation. Il sera étonné, peut-être scandalisé de leurs idées morales toutes différentes des siennes, mais il ne doutera pas un instant que ces hommes inconnus, civilisés ou sauvages, n'aient comme lui l'idée du bien comme règle supérieure, et il agira en conséquence.

Cette règle est non-seulement universelle, mais *distinctive;* l'homme disparaît dans son caractère distinctif avec l'idée du bien. L'absence du sentiment moral c'est la folie. Un fou n'est plus jugé responsable, c'est-à-dire qu'il est en dehors de la loi humaine universelle [1].

On tirera peut-être de l'exemple que nous choisissons un argument contre nous. En effet, la folie nous apparaît comme une maladie cérébrale. Comment donc une affection physique peut-elle obscurcir complétement l'idée du bien, puisque cette idée est essentielle?

A cette objection j'en opposerai une autre. La raison est aussi un des signes distinctifs de l'homme. Comment donc se fait-il, non-seulement qu'il y ait des gens idiots de naissance, mais encore des malheureux que la misère, la privation, la souffrance hébètent à ce point que les notions intellectuelles les plus élémentaires leur deviennent étrangères?

Cette question est d'abord celle de la création, ensuite celle des rapports du physique et du moral, qui est un mystère pour tous.

Le bien, disons-nous, est la règle universelle. En effet, aucune loi ne nous force à devenir savants; nous ne trouvons en nous aucune obligation de nous consacrer à la recherche du vrai. On peut se proposer la vérité objective comme but; on peut considérer comme son devoir de se vouer à l'étude des mystères de la nature ou de la vie spirituelle; mais c'est là un devoir particulier, positif pour les uns, douteux pour d'autres,

[1] Je parle de folie et non de monomanie; la monomanie n'est qu'une sorte de folie locale.

Le trouble de la raison n'est qu'une phase de la folie; la perte du sentiment moral en est le terme.

impossible à certains; c'est une application de la loi morale, de l'idée du bien, dans des circonstances données; cette obligation ne nous apparaît que comme universelle.

Il en est de même du sentiment du beau : « La morale et l'esthétique ont des points importants de ressemblance. Le sentiment du bien et celui du beau sont des sentiments également immédiats, et tendant également à une réalisation et, pour ainsi dire, à une traduction extérieure, niés d'une manière semblable, l'un par le mal, l'autre par le laid. En outre, on ne peut méconnaître que le beau ne soit un attribut du bien, et que le laid ne soit inhérent au mal, tellement que les deux notions paraissent quelquefois échangeables. D'un autre côté, le sentiment moral se distingue du sentiment esthétique en ce qu'il se rapporte à la volonté de l'homme; il s'en distingue également par le caractère absolu et universel de l'idée du bien : le beau n'impose aucune obligation, et le sentiment esthétique, aussi bien que la faculté artistique, peut manquer à un homme sans que l'intégrité de sa nature en soit détruite[1]. »

La règle du bien a donc seule un caractère obligatoire, elle est essentielle; elle s'adresse à tous et à chacun, sans acception d'individu, dans toutes les circonstances imaginables. Nous nous sentons partout et toujours obligés de faire le bien.

Mais cette obligation, cette loi *morale*, suppose une volonté non-seulement intelligente et consciente d'elle-même, mais *libre*.

[1] Scherer, *Du péché*, appendice à la *Méthode*, p. 148.

Une autre conséquence se dégage immédiatement des considérations précédentes.

L'obligation du bien est une loi; mais toute loi suppose une volonté qui a établi cette loi, une volonté qui a affirmé son autorité dans cette loi. Quelle est cette volonté? Ce n'est pas la nôtre; c'est notre volonté au contraire qui est obligée par cette loi. Il est vrai que nous pouvons concevoir une volonté qui s'oblige elle-même, qui se donne sa loi; mais si cette obligation provenait de notre volonté, elle serait une création individuelle; or comment une loi, produit d'une volonté particulière, serait-elle universelle, comment se retrouverait-elle en toute conscience humaine à la base de la vie morale, à moins que cette volonté particulière ne soit à la fois hors de l'homme et supérieure à l'homme?

De plus, si cette loi dépendait de notre volonté, nous l'aurions bientôt abrogée; car elle est inflexible, elle est la source de nos contradictions les plus douloureuses, elle trouve dans notre nature des obstacles multipliés.

Quelle est donc cette volonté qui s'impose à nous, où la trouvons-nous?

Dans la nature. Mais comment la nature exprimerait-elle, affirmerait-elle une volonté qu'elle n'a pas?

Dirons-nous que cette loi est le produit de l'idée même que nous nous faisons du bien, de son excellence? Mais je demanderai : qu'est-ce que le bien? d'où vient l'attrait qu'il exerce sur nous? Puisque, à considérer le bien comme abstraction indépendamment de toute cause, il n'est qu'une idée pure, et ne peut avoir quelque réalité qu'en tant que nous le réalisons dans nos actes.

La loi du bien ne relève donc ni *de nous*, ni *de la nature extérieure*, puisque c'est le monde de la nécessité, ni de l'*idée de justice*, qui ne contient aucune volonté, et ne devient réelle qu'unie à une volonté.

Il faut donc que la loi morale relève d'une volonté en laquelle le bien se réalise, non plus comme acte isolé, partiellement, mais pleinement, absolument. Cette volonté ne peut être que *Dieu*, Dieu volonté créatrice, en qui le bien réside *réellement*.

La conscience nous amène donc forcément à l'idée de Dieu, volonté consciente et active, Dieu souverain bien, Dieu être personnel.

« La conscience du bien est étroitement unie à la religion, car le sentiment de l'obligation est le sentiment d'une dépendance, et cette dépendance suppose Dieu. Il y a plus, le sentiment moral est la base de la religion, et l'idée du bien la base de l'idée de Dieu, puisque autrement nous n'avons qu'un Dieu métaphysique, qui n'est qu'une donnée de l'intelligence, qui n'intéresse point la conscience, qui n'est point Dieu[1]. »

« Mais d'où vient cette loi écrite en nous-mêmes que nous confessons en pleurant et que pourtant nous suivons si peu ? D'où cet idéal?... Ils sont en nous, ils sont infiniment au-dessus de nous, ils ne peuvent venir que de l'Être mystérieux dont nous tenons l'existence; ils sont l'excellence et la perfection, ils ne peuvent venir que de la source de toute excellence. Dans notre prison vernie, sous ce soleil trop ardent pour nos yeux rougis, un soupir s'échappe de notre poitrine et nous dit que le Bien doit exister, qu'il existe! Les preuves de la di-

[1] Scherer, *Du péché*, p. 146.

vinité sont dans ce soupir... Les lois de l'esprit humain lui font attribuer à Dieu tout ce qu'il conçoit d'excellent. L'idée de Dieu grandit en lui et s'élève avec son propre idéal... Ainsi la religion naît de la conscience[1]. »

« Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitaire, rélégué par delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue, qui ressemble au néant même de l'existence; c'est un Dieu à la fois vrai et réel, à la fois substance et cause... Dieu est clair pour l'âme qui le possède et le sent[2]. »

« Voilà un Dieu réel, avec lequel nous pouvons soutenir un rapport réel aussi, que nous pouvons comprendre et sentir, et qui, à son tour, peut comprendre et sentir nos efforts, nos souffrances, nos misères[3]. »

§ 6. *Le souverain bien.*

Il nous suffira maintenant de peu de mots pour déterminer l'idée du bien; car elle se déduit naturellement de ce qui précède.

L'obligation morale ne porte pas sur un bien spécial, particulier; ce n'est pas tel ou tel bien sur lequel il pourrait y avoir tâtonnements, doute, erreur, mais le bien *absolu*. L'objectif de la loi est de la même nature que la loi elle-même.

De plus, ce bien veut être accompli pour lui-même, il a son but en soi.

Non-seulement ce bien veut être accompli pour lui-

[1] Secretan, Préface de la *Méthode*, p. 20.

[2] Cousin, *Introd. à l'histoire de la philos.*, p. 322.

[3] Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, leç. XVII, p. 455.

même; mais, contenant une obligation absolue, il est *positif*. Il ne suffit pas de ne rien faire contre lui, il faut encore le réaliser.

Enfin, si la loi du bien est notre loi essentielle, l'accomplissement du bien doit être la *satisfaction la plus haute du moi;* en l'effectuant, nous réalisons notre fin suprême. En un mot, l'observation de la loi morale est notre *souverain bien*. Mais cette satisfaction, résultant de la poursuite de notre fin, ne saurait devenir un mobile; car autrement il n'y aurait plus obéissance pure et simple à la loi, mais recherche de nous-mêmes; dès lors, notre acte, extérieurement conforme peut-être à la règle du bien, ne serait plus le bien, puisque la volonté, au lieu de se conformer à la loi, aurait cherché dans l'accomplissement du bien sa propre satisfaction.

Donc, et pour conclure, puisque la loi du devoir est l'expression de la volonté de Dieu à notre égard, puisque sa réalisation est notre fin, *notre souverain bien consiste à accomplir la volonté de Dieu, exprimée dans la loi morale;* or nous avons vu que le bien existe essentiellement, pleinement réalisé en Dieu; donc, en dernière analyse, notre souverain bien consiste *à nous rendre de plus en plus semblables à Dieu.*

« Dieu est comme une statue magnifique placée au centre d'avenues immenses. Quelque chemin que l'on prenne, on la voit toujours au bout. C'est la même statue, et cependant, suivant la route qu'on a prise, on la voit sous des aspects différents[1]. »

[1] Jules Simon, *Le Devoir*, p. 311.

CHAPITRE II.

LA LIBERTÉ.

§ 1er. *Le sentiment intime de la liberté.*

Nous avons dégagé plus haut, comme corollaire de l'idée de volonté, la notion de liberté.

« Nul jusqu'ici, dit-on, n'a prétendu que la volonté, comme faculté, fût un effet de la sensation, du sentiment ou de l'idée. Il faut donc admettre que la faculté ou le pouvoir de vouloir existe antérieurement à la sensation, à l'idée, et n'en dépend point quant à l'existence.

« Qu'est-ce à présent qu'une puissance qui serait d'entrée condamnée à ne rien pouvoir, à ne rien faire?

« Il faut donc convenir, quand on admet la volonté, ou qu'on n'entend par là qu'un vain mot, ou que c'est un pouvoir, une force, une cause, le moi avec puissance de réaliser certains actes, avec le pouvoir d'agir de cette manière spéciale qu'on nomme volontaire; mais si la volonté est une faculté, une cause, ne produit-elle pas ses volitions[1]? »

Mais cette idée de la liberté est très-vague; nous ne pouvons conclure directement qu'à la spontanéité de la volonté, c'est-à-dire non pas que la volonté agit *librement*, mais seulement en vertu d'une force interne, comme l'aiguille aimantée qui obéit à l'attraction polaire spontanément, en vertu de sa nature elle-même. Cette comparaison est de Leibnitz, et il conclut que « tout est certain et déterminé par avance dans

[1] Tissot, *Nouvelles considérations sur le libre arbitre.* (Gilard, thèse *sur la liberté morale*, soutenue à Montauban en 1864, p. 36.)

l'homme, comme partout ailleurs, et que l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel [1]. »

Dès lors, « donnez à l'aiguille aimantée ou à l'automate la conscience de ses mouvements et vous aurez la liberté humaine [2]. »

Nous ne pouvons donc tirer du phénomène de la volition autre chose que cette affirmative : elle est volontaire ; mais un acte volontaire est-il un acte libre? — C'est la question même de la liberté dans laquelle nous n'entrerons pas; car nous ne nous sommes proposé autre chose que de constater.

Pour des considérations du même ordre, nous ne croyons pas que le sentiment interne de la liberté, concluant et suffisant en pratique, soit décisif en théorie; car il resterait encore à déterminer ce qu'est cette liberté; si elle est absolue, relative ou seulement illusoire; et, dans l'analyse pyschologique qui résulterait de cette recherche, nous verrions tout acte volontaire précédé de motifs qui, pour le déterministe, sont les causes déterminantes de la volition [3]. Nous serions donc, dès l'abord, engagés dans une longue discussion où la liberté pourrait bien faire naufrage et n'être plus que ce que Kant a appelé *liberté tourne-broche.*

L'analyse psychologique, il est vrai, risque fort d'être incomplète et de négliger des éléments essentiels; et si

[1] Leibnitz, *Théodicée*, I, § 52; Erdmann, p. 517.

[2] F. Bonifas, *Étude sur la Théodicée de Leibnitz.*

[3] Voy. dans l'article de M. Scherer, *Sur le péché*, l'opposition ingénieuse qu'il établit entre Bossuet et Vauvenargues. Voy. également la réponse de M. Chavannes à M. Scherer; enfin la *Théodicée* de Leibnitz, ses *Nouveaux essais* et sa *Correspondance avec Clarke;* et sur la philosophie de Leibnitz, l'ouvrage de M. Bonifas, et celui de M. Erdmann, *Leibnitz und die Entwickelung des Idealismus vor Kant* (Leipzig 1842).

les déterministes nous opposent que « parce que nous ne sentons pas la force qui nous fait agir, nous croyons à tort nous déterminer seuls, » nous pouvons retourner l'argument et leur dire que parce que dans leur analyse ils ne touchent pas la force qui nous fait agir, ils concluent à tort que nous ne nous déterminons pas nous-mêmes ; mais il reste néanmoins que le sentiment intérieur de la liberté n'est pas suffisant ; car « le sentiment intime peut avoir ses illusions, comme les sens extérieurs. La réflexion psychologique ne jette qu'un faible jour dans l'abîme que nous sommes ; nous ne nous connaissons jamais tout entiers. Le fataliste nous en arracherait facilement l'aveu. Puis, décomposant l'idée de liberté, il y trouverait deux éléments : la spontanéité et le choix. Il accorderait la réalité de la première pour concentrer son attaque sur le second. Il dirait : nous sommes le principe de nos propres actions ; notre volonté est une force réelle, nous sentons la spontanéité de cette force, et nous l'appelons notre liberté. Toute notre liberté est là. Avant d'agir, durant l'action elle-même et depuis, il nous semble à la vérité que nous pourrions faire autre chose que ce que nous faisons réellement ; mais c'est une illusion ; nous agissons conformément à notre nature, que nous ne connaissons pas entièrement. S'il y a plusieurs possibilités, il n'y en a qu'une à la fois. Nous nous dirigeons toujours d'après les motifs, et le motif le plus puissant l'emporte ; en réalité, nous ne connaissons pas toujours nos vrais motifs ni ce qui en fait la force prépondérante, parce que nous sommes un mystère à nous-mêmes [2]. »

[1] Secretan, *Philos. de la liberté*, t. I, p. 31, 32.

Du sentiment intime de notre liberté, on ne peut donc tirer que la spontanéité, tout au plus le choix; car nous ne pouvons concevoir une liberté d'indifférence, de caprice; or tout choix suppose des mobiles et des motifs.

Tout ce qu'on peut pratiquement conclure du témoignage intérieur et de l'ensemble des données morales précédemment exposées, c'est que la vie morale tout entière suppose le libre arbitre, qu'elle n'est réelle qu'à cette condition, ce qui revient à dire : ce qui est immoral ne peut être vrai, à quoi les déterministes répondent : rien ne peut être moral qui n'est pas vrai.

Il n'entre pas dans notre plan d'aborder directement cette épineuse question; elle serait à elle seule la matière de plus d'une thèse; mais s'il nous est permis d'émettre un avis, nous pensons que la seule démonstration à la fois pratique et concluante consisterait à montrer, avec M. Chavannes, qu'au milieu du conflit des causes déterminées il y a place pour la volonté indéterminée comme facteur dans la volition; avec M. Colani, que les mobiles sont en quelque sorte la matière de la volonté et que la volonté elle-même est une force pure. Reste à savoir si cette démonstration peut être faite d'une manière concluante; si on ne peut avoir cet espoir, il ne reste qu'à faire comme M. Chavannes, à mettre le déterminisme en demeure de se prouver, puisque la liberté s'affirme naturellement.

Quant au procédé de M. Secretan, consistant à partir de l'idée de Dieu substantiellement liberté, à passer de cette idée à celle d'unité de substance pour en déduire la liberté substantielle en l'homme, il peut donner lieu

à de graves objections. Mais cette question n'est pas la nôtre; si nous restons fidèle à notre programme, ce que nous avons étudié jusqu'ici de l'être moral ne nous donne en aucune manière le droit de mettre notre liberté en suspicion; elle nous est, au contraire, à diverses reprises, apparue comme un postulat de la vie morale; mais cela ne peut nous suffire; car, d'après notre méthode, si, malgré sa nécessité logique, nous n'en trouvions aucune trace dans la conscience, nous concevrions les doutes les plus sérieux sur la réalité des faits que nous avons établis et des conclusions auxquelles nous sommes arrivé.

Cette affirmative positive, si nécessaire, se trouve en effet contenue, sinon directement exprimée, dans un jugement absolue, universel : c'est *le jugement moral.*

§ 2. *Le jugement moral.*

Le jugement moral est l'acte instinctif par lequel je me condamne quand j'ai mal agi. Quelque clair et concluant que paraisse ce jugement, il est diversement analysé. Voici comment M. Scherer comprend la chose :

« Je me condamne avec amertume pour un acte mauvais. Ce jugement implique que je ne *devais* pas accomplir cet acte; mais, si je ne devais pas l'accomplir, je *pouvais* donc agir autrement.

« Je pouvais, car j'ai agi sans être contraint, et, si mes penchants me portaient à l'acte que j'ai commis, ces penchants constituent mon moi, et je ne puis regarder leur influence comme une contrainte. La décision est venue de moi, car ella est venue du moi. Pour qu'il n'y eût pas eu liberté, il faudrait qu'il y eût eu

contrainte; mais qui dit contrainte suppose le dualisme de deux principes, l'opposition de deux forces, deux êtres; or je ne suis pas deux, mais un, et j'ai accompli mon acte dans l'unité de mon moi. En me condamnant, j'affirme donc seulement deux choses : que l'acte est mauvais, c'est-à-dire ne répond pas à l'idéal, et que cet acte est mien, c'est-à-dire accompli par moi. Ce qui est absolu, ce n'est pas la liberté, mais le sentiment de l'obligation [1]. »

D'où M. Scherer conclut que la notion de la liberté à laquelle on est ainsi conduit est *purement négative et relative.*

Ce qui saute aux yeux dans cette analyse, c'est la préoccupation de justifier un système préconçu, qui n'est autre que le déterminisme; je ne dirai pas, avec M. Durand, que l'auteur a joué sur les mots; mais il est évident que leur sens est dénaturé ou tout au moins forcé. En effet, *j'ai agi sans être contraint*, tels sont, suivant M. Scherer, la pensée et le contenu de cette affirmation : *je pouvais agir autrement;* or il est évident que si je pouvais, non-seulement je n'ai pas été contraint d'accomplir l'acte mauvais, mais encore qu'il était *possible* que je réalisasse l'acte contraire. Il y a donc là une négation et une affirmation; une négation, je n'étais pas contraint; une affirmation : possibilité, non pas possibilité hypothétique, mais positive et réelle, d'agir autrement.

M. Scherer ne dégage donc que le côté négatif de l'affirmation et néglige complétement le côté affirmatif, qui seul conclut en faveur de la liberté.

[1] Scherer, *Du péché*, p. 157.

Autre confusion, évidemment voulue, ou plutôt dérivant de la nécessité impérieuse pour M. Scherer de faire concorder le jugement moral avec ses théories; les penchants, dit-il, constituent le moi; or, comme la détermination mauvaise est due à ces penchants, la décision est venue *de* moi; car elle est venue *du* moi.

Pour nous, qui n'avons pas à entrer dans les préoccupations de système, nous contestons absolument que les penchants constituent le moi; nous avons, au contraire, démontré que le principe constitutif du moi c'est la volonté. M. Scherer établit-il une distinction, comme il serait essentiel de le faire, entre le moi *matériel* et le moi *formel*, l'un, principe, noyau, si l'on veut de la personnalité; l'autre, ensemble des qualités, propriétés distinctives qui marquent la différence entre une personnalité et une autre personnalité? Alors pourquoi passe-t-il sans transition de l'un à l'autre, et les confond-il de nouveau, les assimile-t-il, lorsqu'il dit: « la décision est venue *de* moi, car elle est venue *du* moi. »

C'est là le vice capital de tout l'article de M. Scherer, qui, non-seulement ici, mais dans tout son travail, considère comme identiques les deux prépositions *du* et *par*, l'acte *du* moi, et l'acte produit *par* le moi.

M. Scherer pense que ce que nous avons appelé le moi matériel et le moi formel ne sont qu'un, sans quoi il y aurait dualisme; c'est contre toute analogie, nous ne connaissons et ne concevons aucune substance sans attributs, aucun corps matériel sans une forme spéciale; de la coexistence de la substance avec la forme

peut-on conclure à leur identification ? Si tel n'est pas le sentiment de M. Scherer c'est qu'alors, comme nous le disions, il confond le moi avec les penchants du moi.

Enfin rien ne nous autorise jusqu'ici à ne voir dans le mal qu'une déficience : « l'acte est mauvais, c'est-à-dire ne répond pas à l'idéal. » C'est là justement *quod est demonstrandum* [1].

Chaque terme du syllogisme étant faux, nous sommes en droit de mettre en doute l'exactitude de la conclusion.

Nous n'insistons pas, nous n'avons pas à juger un système, mais à nous rendre compte de la valeur du jugement moral.

M. Chavannes a échappé aux préoccupations que nous avons condamnées chez M. Scherer, en faisant de l'analyse du jugement moral le point de départ de son étude sur la liberté. Voici comment il procède :

« Notre conscience nous condamne ; elle déclare, tantôt sur un point, tantôt sur un autre, que nous n'avons pas fait ce que nous devions. Ce fait est complexe. Il présente à notre esprit les deux termes d'une contradiction : d'un côté, un acte accompli volontairement par nous ; d'un autre côté, une obligation morale à laquelle notre volonté était tenue de se conformer. Cette double intuition donne immédiatement la conscience de la liberté, dans le sens d'arbitre, de choix entre

[1] On nous reprochera peut-être de n'avoir pas tenu compte, dans notre critique, des développements qui, dans l'article *Sur le péché*, précèdent l'analyse du jugement moral ; mais, à notre avis, c'est le défaut capital de cette analyse de n'être pas désintéressée. Si l'on veut procéder scientifiquement, il faut reconnaître aux faits leur valeur, quitte après à les expliquer, si l'on peut.

deux alternatives. En effet, chose remarquable, les alternatives sont ici directement constatées tous les deux, au même titre, savoir celui d'une intuition immédiate. Il est vrai que cette intuition s'exerce sous deux formes différentes. Pour l'une des alternatives, c'est sous la forme de mémoire, c'est-à-dire de la conscience du déploiement de la volonté tel qu'il s'est réalisé. Pour l'autre, c'est sous la forme du devoir, c'est-à-dire de la conscience du déploiement de la volonté tel qu'il est obligatoire. Mais, quant à la certitude, aucune de ces deux formes de l'intuition ne prime l'autre; elles ont à l'adhésion de notre intelligence un droit parfaitement égal.

« Le sentiment de l'obligation implique la *possibilité d'accomplir le devoir*. Autrement le jugement de condamnation que je prononce sur moi-même n'existerait pas. Je pourrais éprouver un regret, c'est-à-dire un désir non satisfait de me trouver dans un autre état, mais je ne me condamnerais pas. C'est, par exemple, ce qui arrive quand nous sommes la cause purement matérielle d'un accident. Dans ce cas, nous recherchons avec anxiété jusqu'à quel point notre responsabilité est engagée; si elle ne l'est en aucune façon, notre regret reste le même, tandis que notre conscience nous absout. Sous une autre forme, M. Scherer a parfaitement reconnu une différence analogue quand il a opposé la conscience morale à la conscience artistique. C'est un trait de notre nature trop décisif et trop profond pour que nous ne le maintenions pas dans toute son intégrité.

« J'ai donc devant moi *deux alternatives également possibles*; je le sais, car l'une a été réalisée et l'autre

devait l'être. *Je suis donc libre;* dans le choix que j'ai fait j'ai manifesté ma liberté[1].»

Cette analyse semblera peut-être un peu embarrassée; mais, si l'on veut se donner la peine d'y réfléchir, on reconnaîtra qu'elle ne contient rien de trop, est exacte en toutes ses parties, et ne renferme aucun *a priori*.

Pour plus de clarté, résumons.

Le jugement moral implique :

1° Que l'acte accompli est *mauvais;*

2° Que cet acte doit être *rapporté au moi*, considéré non pas simplement comme agent, instrument, cause matérielle, mais comme auteur, comme cause réelle, principielle de l'acte condamné;

3° Que comme cause principielle, comme auteur de l'acte, j'ai agi *librement*, puisque je me trouvais placé entre deux possibilités également réalisables, puisque l'une a été accomplie, et l'autre devait l'être : un acte accompli volontairement, et une obligation morale à laquelle je devais me conformer.

Voilà ce que contient le sentiment de responsabilité; nous sommes bien loin des conclusions obtenues par M. Scherer.

Dans le jugement de la conscience nous ne trouvons pas trace d'idéal, de déficience; la conscience ne connaît que l'absolu et ne juge qu'absolument; quand elle condamne un acte, c'est une condamnation pure et simple. M. Scherer, dans un passage que nous avons cité, marque très-exactement la différence capitale qui existe entre le sentiment du bien et le sentiment du

[1] Chavannes, *De la liberté* (appendice à la *Méthode*, p. 210).

beau ; le premier nous oblige, le second nous sollicite, mais n'oblige pas; nous pousserons le parallèle plus loin, et nous dirons: le sentiment du bien est celui de l'*absolu obligatoire*, et celui du beau le sentiment de l'*idéal relatif*. Prenant maintenant l'idéal isolément, il nous apparaît comme quelque chose de multiple et de complexe; l'idéal, c'est la perfection dans toutes les sphères, c'est la perfection *pensée;* il est donc en partie une création de l'idée, comme son nom l'indique; c'est la généralisation suprême; voilà ce qui le distingue essentiellement de l'absolu obligatoire, qui est un et objectif. Il est donc faux d'identifier l'idéal et le bien. De plus, si le mal est uniquement ce qui ne répond pas à l'idéal, il est relatif; mais alors le bien est relatif aussi; il n'est donc ni absolu ni obligatoire, puisque le sentiment de l'idéal ne comporte qu'un désir, une aspiration ardente et aucun jugement moral. Or cette conception du bien est de tous points contraire aux données de la conscience. Si donc le bien est absolu, le mal ne peut être relatif; si le bien contient une obligation, le mal doit encourir condamnation.

La pensée et l'expression sont donc fausses lorsque M. Scherer conclut : « En me *condamnant*, j'affirme que l'acte est *mauvais*, *c'est-à-dire ne répond pas à l'idéal*. »

La conscience n'est pas un critique, mais un juge. Pour montrer que si je suis seulement l'agent déterminé, l'agent de l'acte mauvais, il ne saurait y avoir responsabilité, par conséquent condamnation du moi par la conscience, il nous suffit de renvoyer à la distinction établie par M. Chavannes entre l'acte accompli volontairement et directement par le moi, et celui

où le moi est simplement la cause matérielle d'un accident.

Il est donc impossible d'échapper à cette conclusion que le jugement moral implique directement, catégoriquement, la responsabilité et la liberté du moi.

Dira-t-on que le jugement moral lui-même soulève des doutes? Ce serait une mauvaise défaite; car non-seulement c'est spontanément, sans être interrogée ni provoquée, que la conscience prononce son verdict; mais ce verdict, nous le portons à propos de tout acte bon ou mauvais, où qu'il soit commis, et quel que soit son auteur; nous le portons et ne pouvons pas ne pas le porter, de même que nous ne pouvons ne pas concevoir que deux et deux font quatre. Dans ces deux affirmations il y a la même certitude et la même spontanéité; il peut y avoir erreur dans l'application; l'expérience le prouve surabondamment; mais dans tous les cas, dans tout jugement moral, nous rapportons l'acte à son auteur; nous l'en jugeons responsable, méritant ou déméritant.

Il nous semble inutile de justifier davantage le jugement moral.

Passons à un autre fait qui vient encore appuyer le témoignage de la conscience en faveur de la liberté.

Je veux parler du *remords*.

§. 3. *Le remords.*

Le remords nous apparaît à la fois comme la *confirmation* du libre arbitre et la *sanction* de la loi morale.

Quand j'ai fait le mal, je souffre amèrement du

sentiment de ma faute. Plus ma conscience est délicate, plus je souffre. Cette souffrance peut devenir intolérable; en cela elle ressemble à beaucoup d'autres; mais ce qui la distingue, c'est que, tout en souffrant, je juge que ma souffrance est juste, qu'elle est méritée. Prenons un exemple. Je perds en un jour ma fortune; me voilà sans ressources, sans moyens d'existence, et non-seulement moi, mais toute ma famille. De la richesse, de la considération, je passe sans transition à la misère. Suis-je coupable de cette perte? — Non. Un événement politique peut-être, une mesure économique, a ruiné mon industrie, ou bien encore c'est mon homme de confiance qui a englouti mes capitaux dans de mauvaises spéculations. Je ne puis donc m'accuser; tout au plus, en réfléchissant à toutes les possibilités, puis-je me reprocher d'avoir manqué de prévoyance ou d'habileté; mais une erreur n'est pas une faute si j'ai conscience de n'avoir pas agi légèrement. Je n'éprouve donc aucun remords, mais peut-être une immense douleur, dont il m'est impossible de me relever; il n'y a plus d'avenir pour moi, le crédit m'est fermé et par-dessus tout j'ai été l'instrument du malheur de ma famille. Comment reparaîtrai-je devant les miens? Comment pourrai-je me résoudre à leur dire: vous n'avez plus de pain, qui sait? plus de considération; et cela, c'est à moi que vous le devez? — Non, je me tuerai.

Me voila donc arrivé au suicide, désespéré, brisé, par un événement que je ne puis m'imputer, qui n'est peut-être la faute de personne, qu'il m'est impossible, à première vue, d'estimer juste.

Il n'y a donc pas remords, et si j'ai l'âme assez ferme

pour regarder l'adversité en face, je traverserai toutes les épreuves, la tête haute et le cœur fier; je souffrirai toujours, peut-être de plus en plus, mais ma conscience sera en paix et je ne craindrai le regard de personne.

Voici, au contraire, un malheureux qui a commis un crime. Si ce crime est atteint par les lois, il subira sa peine; mais cette peine encourue n'a pas lavé la faute; il n'y a pas réparation; et le remords, qui s'est éveillé aussitôt la faute commise, ne le quittera que le jour où sa conscience aura cessé de se faire entendre, ou s'il arrive au sentiment du pardon.

Si mon crime échappe aux lois, si même il est ignoré de tous; du jour où le remords me mordra au cœur, je n'aurai plus ni paix ni joie, parce que je serai condamné à mes propres yeux; j'aurai la rougeur au front, la honte dans l'âme. C'est donc bien la condamnation que je porte contre moi-même qui fait mon tourment; ce n'est pas le regret d'avoir commis le crime, car il peut y avoir remords sans regret. Louis XI n'avait aucun regret de ses trahisons, de ses empoisonnements, de ses cruautés; mais le remords avait pris la forme de la peur; il hantait son lit de mort, présentant à son esprit les images les plus terribles; c'était le vengeur avant le jugement suprême; c'était la conscience qui reprenait autorité, lui montrait un à un tous ses crimes, et ne lui laissait aucun doute sur sa culpabitité et sa responsabilité.

Il serait superflu d'insister: chacun sait ce qu'est le remords et chacun peut aisément le distinguer de la douleur physiqne, ou de la souffrance imméritée. Il est d'une évidence immédiate que la souffrance que j'é-

prouve à ne pouvoir atteindre l'idéal, quelque intense qu'elle puisse devenir, ne contient pas la condamnation de soi-même impliquée dans le remords, et que cette souffrance ne m'humilie pas.

Mon impuissance en face de l'idéal commence par un poétique regret, qui, en grandissant, peut devenir une noble souffrance.

Le remords dépose donc à son tour et d'une manière tragique pour la liberté; nous avons vu qu'on peut souffrir sans être coupable; mais comment me reprocherais-je avec amertume un acte mauvais, si je n'étais responsable et libre, si l'acte ne m'était réellement, littéralement imputable?

Nous avons dit que le remords est la *sanction* de la loi; il aurait été plus exact de dire que le remords contient deux choses: la condamnation prononcée par la conscience contre le moi, et la souffrance, sanction de la loi morale. Si la loi est positive, sa violation doit amener une souffrance qui est, dans une certaine mesure, la punition du péché.

Aucune divergence sérieuse ne peut s'élever sur ce point.

Nous supposerons de même accordé que le remords est un fait universel et incontestable. Nous ne pouvons considérer que comme une boutade orgueilleuse cette déclaration de Montaigne: « Je me repens rarement. Quant à moi, je puis désirer en général estre aultre.... mais cela, je ne le doits nommer repentir. Si j'avais à revivre, je revivrais comme j'ay vescu. Ni ne me plainds du passé, ni ne crainds l'advenir. » Nous lui opposerons simplement Charron: « L'effort de la conscience est merveilleux; elle nous fait trahir,

accuser et combattre nous-mêmes, et à faute de témoin étranger, elle nous produit contre nous. »

Nous voici arrivé au terme de la partie la plus importante de notre travail. Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire d'en résumer les résultats. Ce qui nous reste à faire est relativement facile; car s'il est difficile de s'orienter et de voir clair dans les obscurités et les détours de l'étude psychologique, nous n'avons plus qu'à refaire maintenant l'histoire de l'expérience journalière et à rechercher si la pratique vient confirmer la théorie.

Notre loi est le bien; nous sommes libres; la conscience ne laisse à cet égard aucun doute; ce bien est-il réalisable? Sommes-nous libres en fait?

C'est ce que nous allons examiner. Nous le répétons, cette dernière partie me soulève guère d'objection; du reste, nous serons aussi bref que possible.

DEUXIÈME PARTIE.

Le péché.

LE PÉCHÉ.

§ 1. *L'occasion et la forme générale du péché.*

Nous ne pensons pas qu'il soit à propos de nous demander si l'homme contrevient à sa loi, s'il pèche contre la loi morale. Le témoignage de la conscience est à cet égard trop clair et trop saisissant pour permettre le moindre doute. « Si l'on ne se connaît plein de superbe, d'ambition, de concupiscence, de faiblesse, de misère et d'injustice, on est bien aveugle. Et si, en le connaissant, on ne désire d'en être délivré, que peut-on dire d'un homme? » (Pascal.)

On peut, en donnant l'explication de ce fait, l'atténuer, l'amoindrir, lui chercher une raison d'être logique, en un mot, le réduire à n'être rien; c'est en général ce qui arrive; mais personne ne niera que le péché lui-même ne nous apparaisse immédiatement, pratiquement, comme un fait réel.

La forme absolue du péché serait la détermination directe et consciente de la volonté *contre* le devoir. Cette forme extrême suppose une grande perversité et une grande énergie dans le mal. Bien que si nous généralisons l'idée de péché et que nous la rapprochons de celle de devoir, le mal moral doive être considéré comme désobéissance à la volonté de Dieu, il n'y a là qu'une formule qui rendrait fort mal compte des faits; car, si

nous péchons constamment, ce n'est que dans un petit nombre de cas que nous avons conscience de pécher contre Dieu. De plus, la volonté n'agit pas ordinairement d'une manière spontanée; pour qu'elle entre en activité, il lui faut un motif d'agir et un but, en d'autres termes une occasion. En recherchant quelle est l'occasion générale du péché, nous en déterminerons du même coup la forme générale sinon essentielle.

J'ai péché; que contient ce fait?

D'abord *résistance;* puis *désobéissance* à la loi morale.

La résistance, ainsi que le fait remarquer M. Scherer, n'est que le côté négatif du péché.

Mais comment peut-il y avoir résistance? Si rien ne s'opposait à l'accomplissement du devoir, nous ne pourrions qu'obéir et désobéir, dans la libre détermination de nous-mêmes; la volonté, qui est le principe du moi, est essentiellement active; or la résistance suppose ou que la volonté est inerte, passive, ou qu'elle est sollicitée par une autre force qui l'éloigne de l'observation de la loi.

En effet, nous ne sommes pas un esprit pur; la volonté n'est que le point central de l'organisme; le moi n'est pas une substance vivant d'une vie abstraite et idéale; nous sommes appelés à vivre dans un milieu et avec des moyens déterminés; pour manifester notre vie, pour la traduire en acte, pour l'entretenir et pour entrer en contact avec le monde extérieur et les autres moi, nous avons un organisme à la fois spirituel et corporel, des sens et des facultés : nous sommes esprit et matière. Chaque être a sa destination et sa fin; pour l'esprit, c'est l'accomplissement de la loi morale; pour

le corps, c'est l'entretien de la vie animale; mais cette dualité n'est qu'apparente, car nous savons que la vie animale n'est qu'un moyen et doit être subordonnée à la vie spirituelle. Cependant nous sommes poussés à l'entretien du corps par un instinct puissant: l'instinct de la conservation.

La légitimité de cet instinct est attestée en nous par l'existence des besoins ou appétits.

Ces besoins veulent et doivent être satisfaits, car leur non-satisfaction entraîne un dommage et une souffrance, tandis que nous éprouvons un bien-être et une jouissance dès que nous les avons contentés. Il y a là quelque chose de providentiel: si la faim n'était pas une souffrance intolérable et si le corps pouvait s'entretenir sans être nourri, nous ne mangerions certainement pas, nous y trouverions économie de temps et d'argent; les gourmands seuls se mettraient à table.

La jouissance qui résulte de la satisfaction de ces appétits est voulue de Dieu, mais elle devient un *attrait* qui donne déjà occasion au péché: manger sans avoir faim et pour l'agrément des sens est déjà mal, bien que la volonté ne s'y trouve qu'indirectement engagée; elle a cédé à l'attrait du plaisir.

Lorsque ces attraits sont assez puissants pour déterminer une direction générale, lorsqu'ils deviennent une sollicitation pour ainsi dire permanente, il sont appelés *penchants*, *inclinations;* car ils inclinent notre volonté vers leur satisfaction. Cette seule inclination est un mal[1] en quelque sorte virtuel; cette virtualité ne de-

[1] La question n'est pas ici de savoir si ces inclinations peuvent nous être imputées, si elles sont devenues prépondérantes par le fait de notre volonté.

vient réalité que lorsqu'elle se traduit en acte. J'ai le penchant à la gourmandise, mais ne suis pas par cela même gourmand; je ne suis coupable du péché de gourmandise que si j'ai fait acte de gourmandise, et je ne puis être réputé gourmand que si je *cède* habituellement à mon penchant[1].

Voici donc une première occasion et une première forme de péché; l'occasion, c'est le conflit entre la satisfaction sensuelle, la jouissance immédiate et l'obligation; la forme, c'est l'entraînement, premier pas vers la résistance.

C'est ainsi que se produit généralement le péché; mais c'en est aussi la forme la plus vulgaire, celle qui touche le moins au moi.

Nous trouvons en nous d'autres penchants que les penchants sensuels, car notre vie n'est pas uniquement animale, nous avons des inclinations spirituelles: dispositions au mensonge, à l'avarice, qui jouent le même rôle dans nos déterminations que les appétits sensibles, en ce sens qu'ils créent une direction générale. Ces inclinations ne proviennent plus d'un besoin; en quoi ai-je besoin de mentir? Seulement j'y trouve jusqu'à un certain point la satisfaction de moi-même.

Le péché résultant des inclinations spirituelles nous apparaît comme engageant davantage notre responsabilité; car avant de mentir, par exemple, j'ai conscience que je vais proférer un mensonge, autrement il n'y aurait plus mensonge, mais erreur; je sais et je sens que

[1] Il est presque inutile de répéter ici que les penchants ne constituent pas mon moi; ils sont un des attributs distinctifs de ma personnalité; supprimez tous mes attributs, toutes mes qualités individuelles, mon moi persiste.

le mensonge est une contravention directe à la loi du devoir, il n'y a donc pas d'illusion possible; de plus, on ne conçoit guère un acte spirituel accompli sans réflexion ni intelligence; l'action de la volonté est, dans ce cas, positive; je me suis déterminé pour le mensonge avec l'intelligence et la conscience plus ou moins claires de mon acte, poussé, non plus par la perspective d'une sensation agréable, mais, ou bien par l'espérance d'un profit, si le mensonge est intéressé, ou bien par ma paresse morale, et pour ne pas *lutter* contre mon penchant; à moins de supposer le mensonge pour le mensonge, c'est-à-dire le mal pour le mal, ce qui serait contre nature.

Ici donc, comme dans le péché des sens, il y a satisfaction du moi aux dépens de la loi morale; dans le premier cas, cette satisfaction prenait la forme de plaisir; dans le péché de l'ordre spirituel, c'est ou l'intérêt ou une sorte de jouissance maligne. Tout revient au moi. Cela est si vrai que lors même que je fais extérieurement le bien, si j'y mêle la préoccupation du moi, le bien que j'aurai fait sera moralement mauvais.

L'occasion du péché est donc en ceci, que la satisfaction immédiate du moi se trouve parfois en opposition avec le devoir, par conséquent qu'il y a conflit.

Le péché est rendu plus facile par l'attrait de cette satisfaction immédiate.

D'autre part, le bien veut être accompli pour lui-même, indépendamment de tout agrément personnel; d'où il suit qu'il est d'abord le renoncement à soi-même dans la lutte contre la satisfaction.

Le péché nous apparaît donc dans sa forme générale

comme la *satisfaction du moi aux dépens de l'obligation*[1].

§ 2. *Nature du péché, son principe.*

La forme du péché ainsi déterminée, il nous sera facile de voir en quoi il consiste essentiellement.

Pour obéir à la loi du bien, il faut connaître la volonté de Dieu et s'y soumettre. Si je fais le mal, c'est donc que j'ai affirmé ma volonté indépendamment de la loi ou contrairement à la loi. Comment cela? Nous l'avons constaté, en préférant la satisfaction du moi à l'obligation. J'ai donc placé mon but en moi, au lieu de le placer hors de moi; *la recherche du moi* a donc été le principe de mon péché.

En effet, nous avons vu comment la satisfaction du moi produit un agrément immédiat; cet agrément a été l'objectif de mon acte volontaire et coupable.

Sans loi morale il ne saurait y avoir de péché, puisqu'alors le moi n'aurait plus d'autre but que lui-même, et la volonté soustraite à toute obligation ne serait plus que la force active du moi, s'affirmant de plus en plus et tendant à tout faire concourir à soi. La loi morale ne vient pas anéantir cette aspiration à l'être, aspiration légitime et voulue; mais elle nous enseigne que nous ne devons pas nous vouloir *pour nous-mêmes*, puisque notre but n'est pas en nous. Plus nous nous voulons, plus nous vivons; mais plus nous nous voulons pour

[1] Nous pensons qu'il serait superflu d'entrer dans l'analyse des passions. Elle confirmerait surabondamment notre thèse. Du reste, toutes les passions peuvent être ramenées aux deux ordres de détermination que nous venons d'observer.

nous-mêmes, plus nous nous détournons de notre origine et de notre but, plus nous péchons et moins nous réalisons notre être.

Le péché est donc essentiellement la recherche de soi-même, l'égoïsme qui supprime, sinon matériellement, du moins moralement, la volonté divine.

Il serait extrêmement difficile d'analyser dans tous les cas donnés le fait du péché et d'en tirer toujours clairement l'égoïsme comme principe matériel. De même que, dans la pensée, toutes les facultés de l'âme se mêlent et agissent simultanément, en sorte qu'on ne peut en abstraire une, et l'étudier à part, qu'en s'exposant à de graves erreurs; de même les passions, les penchants, les sollicitations extérieures font du péché un fait si complexe qu'il nous est impossible d'entreprendre la démonstration par l'expérience du principe que nous venons de poser.

Cependant cette preuve a été souvent tentée à divers points de vue.

Par exemple, on a fait de l'orgueil le principe essentiel du péché; mais l'orgueil, comme la vanité, peut lui-même trouver son principe dans l'égoïsme.

Sans entrer dans le fond du débat, nous nous bornerons à dire un mot *des sens*, *de la chair*, qui est souvent considérée, parmi les chrétiens, comme le principe du péché.

Voir dans la chair, c'est-à-dire dans notre être corporel, le principe du péché, c'est d'abord commettre une erreur; en effet, nous avons reconnu que la satisfaction des appétits naturels est dans l'ordre des choses; elle ne devient mauvaise que du moment qu'elle met obstacle au bien; donc elle ne peut être

considérée comme mauvaise en soi; donc elle ne peut être le principe du mal. Tout ce que nous pouvons accorder, c'est que les appétits créent une sollicitation puissante.

D'ailleurs comment expliquer, je ne dis pas cette influence prépondérante, mais cette domination du corps par l'esprit? Où est le maître dans la personnalité humaine? où est la volonté qui ordonne? N'est-ce pas elle qui constitue le moi? — Oui, direz-vous, mais le moi est une espèce de roi représentatif qui n'a que les honneurs de la royauté; le pouvoir n'est pas en haut, mais en bas. — Très-bien, alors le moi n'est plus rien d'actif; mais seulement une résultante générale, le point, en quelque sorte idéal, auquel viennent aboutir toutes les forces et tous les actes de ces forces. L'être spirituel se réduit donc à rien.

Que si vous admettez la supériorité de la volonté et son droit à régler l'être tout entier, vous tombez dans une espèce de dualisme, et il suffirait d'être conséquent et logique pour aboutir à une sorte de métaphysique où deux principes se trouveraient en présence : la *matière*, qui, pour avoir une telle puissance, doit être quelque chose d'immuable, et l'*esprit*. C'est, comme je l'ai dit, simplement le *dualisme*.

Enfin, cette manière de voir ne rend pas compte des faits, car il peut arriver que de grands misérables soient insensibles aux plaisirs des sens. Un ambitieux, un avare maîtrisent leur corps. Les plus grands scélérats se préparent au crime par l'ascétisme. Ayant pris, en quelque sorte, possession complète de leur volonté, ayant détourné toutes leurs passions, toutes leurs puissances naturelles au profit de leur œuvre de mal,

ils déploient une activité terrible. Ils ne sont plus, en effet, retenus par aucun des sentiments humains.

Chez de tels hommes, le siége du mal est bien dans l'être spirituel, puisque le mal s'est développé en raison de l'amoindrissement de l'organisme corporel, et que leur volonté s'est déterminée à l'encontre de tous leurs désirs et appétits physiques.

Dira-t-on que cet homme n'avait naturellement que peu d'appétits corporels? — Le mal n'a donc pas sa source dans ces appétits, puisqu'il y a disproportion entre eux et le mal accompli.

Tout ce que l'on peut accorder, c'est que la volonté trouve obstacle dans la chair; non pas obstacle absolu, puisqu'elle peut être vaincue dans l'ascétisme, non pas obstacle nous entraînant nécessairement au mal; bien des actes de dévouement ont leur origine dans une disposition physique.

Autre considération : rien ne concorde avec l'opinion matérialiste comme de voir dans l'organisme physique la cause déterminante de toutes nos passions et volitions.

L'inconvénient pratique de cette idée, c'est qu'elle nous fait méconnaître le parti que nous pouvons tirer de cet organisme. Une certaine richesse de tempérament correspond généralement à une générosité naturelle dont il est impossible de méconnaître l'excellence. Cette générosité n'est pas très-méritoire, je le veux bien; c'est une qualité de second ordre, dans ce sens qu'elle n'est guère qu'une inclination à laquelle notre volonté participe peu; mais c'est pour la même raison que les péchés des sens sont de nature inférieure, de

second ordre aussi, et ne peuvent être jugés aussi blâmables que les péchés de volonté, spirituels.

Enfin, nous pourrions encore montrer comment ce qu'on appelle les péchés des sens peuvent être ramenés à l'égoïsme, ou, la recherche de soi-même.

§ 3. *Caractères du péché.*

Si l'obligation est absolue, si le bien auquel nous nous sentons obligés est absolu, si nous n'avons d'autre alternative devant nous que d'obéir ou de désobéir, il est clair que le mal lui-même *est quelque chose d'absolu*; on peut peut-être contester la réalité positive du mal au nom d'une nécessité logique; mais l'expérience psychologique ne peut autoriser un tel point de vue.

« Que l'homme interroge sérieusement sa conscience, et il saura qu'il y a entre le bien et le mal une distinction positive et absolue..... Le mal est autre chose qu'un moindre bien, une phase nécessaire de notre développement moral, une loi naturelle du progrès et de la vie. Ou le remords, avec ses angoisses cruelles et ses douloureux aiguillons, n'est qu'une illusion et une chimère, un vain fantôme évoqué par une imagination maladive, ou il faut reconnaître que le mal moral est une sérieuse réalité, une violation positive d'une loi expresse, obligatoire et divine, un acte librement voulu et volontairement accompli, mais que nous ne devions ni vouloir, ni accomplir[1]. »

Mais si le mal est réel, il est en *contradiction* avec

[1] Bonifas, *Étude sur la Théod. de Leibnitz*, p. 140.

le bien ; l'un exclut l'autre ; il en est de même si nous considérons le bien et le mal en soi. Le bien, c'est la soumission de la volonté créée à la volonté créatrice ; le mal, c'est la recherche de soi-même, l'égoïsme, l'affirmation du moi contrairement à l'obligation ; en un mot, c'est la volonté humaine excluant, contredisant la volonté divine. Le mal est donc contradictoire, il introduit en nous la contradiction.

« Le mot de *péché* signifie ainsi la contradiction de fait qui existe entre une certaine volition qui s'est déployée, et l'obligation morale que cette volition devait accomplir. J'insiste sur le terme de *contradiction*, que j'introduis ici au lieu du terme plus général de *différence*. Car c'est bien ainsi que la question se pose devant la liberté humaine ; les alternatives ne sont pas seulement différentes, elles sont contradictoires. C'est bien là ce qui est accepté par la conscience morale lorsqu'elle prononce son jugement [1]. »

Si le mal n'est pas uniquement un moindre bien, et s'il est en contradiction avec le bien, comme celui-ci est notre fin, et le devoir notre loi, le mal ne peut nous apparaître que comme un *désordre*. Supposez une loi de la nature physique non-seulement suspendue, mais violée ; il en résultera plus qu'une perturbation, une atteinte directe à l'ordre naturel ; si maintenant cette violation se répète, devient fréquente, habituelle, le désordre se substituera, en quelque sorte, à l'ordre, toutes les lois et toutes les puissances naturelles se trouveront désorganisées. Le procès de la

[1] Chavannes, *De la liberté*, p. 218.

nature s'arrêtera, et le désordre engendrant le désordre, le monde physique marchera vers un cataclysme.

Dans le monde moral, le cataclysme ne nous apparaît pas aussi inévitable, car nous concevons ou la volonté humaine, ou la volonté divine intervenant efficacement pour le rétablissement de l'ordre; mais pour l'être spirituel, comme pour l'être physique, la violation d'une loi est un désordre en fait, et introduit du même coup un principe de désordre qui arrête l'être dans son développement et le détourne de sa fin.

Un dernier caractère du péché que nous croyons pouvoir déduire immédiatement de l'idée de contradiction et de désordre, c'est qu'il est *irrationnel*.

«Il déjoue à tout moment la raison, qui cherche l'unité, et qui ne peut parvenir à la trouver dans ce qui n'en a point et ne peut en avoir[1].»

Nous n'insisterons pas sur ce dernier trait.

§ 4. *L'ordre dans le désordre.*

Le contraire du bien, c'est le mal; le contraire de l'ordre; c'est le désordre; le contraire de la liberté, c'est la nécessité. Tous ces termes se correspondent.

Le mal, en tant que désordre, se développe non pas arbitrairement, mais dans un ordre positif, et cet ordre est celui de la *nécessité*. C'est ce que chacun peut remarquer pour peu qu'il s'interroge.

Si je me détermine pour le mal, il en résulte d'abord un acte mauvais, et puis une détermination future; en

[1] Chavannes, *De la liberté*, p. 236.

péchant, je me rends, pour l'avenir, le mal plus facile, et le bien plus difficile; si le péché se renouvelle, je me sentirai à chaque infraction nouvelle de plus en plus déterminé pour le mal, et il arrivera un moment où je pécherai sans délibération; ou, si le conscience proteste, je souffrirai de cette contradiction, mais ma liberté s'étant, en quelque sorte, détruite elle-même, je ne pourrai plus faire acte de volonté, et je m'engagerai fatalement et toujours plus avant sur la voie du péché.

Ainsi, d'effet qu'il était, le péché devient cause déterminante.

« Le péché, qui est le souverain désordre, porte en soi un certain ordre. Il en est du péché comme d'une maladie; tous les effets quelquefois si divers qui se produisent tantôt sur un organe, tantôt sur un autre, ne font que manifester l'action et le progrès d'un même principe morbide.

« Ainsi en est-il du péché, mortelle maladie de l'âme[1]. »

Il n'y a que le premier pas qui coûte, dit un proverbe plein de sens; un péché en appelle un autre, et dans cet engendrement du péché la liberté disparaît et fait place à la nécessité. Nous perdons ainsi possession de nous-mêmes. La nécessité finit par régir notre vie spirituelle. C'est ce que l'Écriture appelle l'esclavage du péché. Le principe du désordre se développe rationnellement, quoique essentiellement irrationnel; il prend place dans la vie et devient, si l'on peut ainsi s'exprimer, organique.

[1] Bois, *Le péché comme fait* (*Revue de Strasbourg*).

Sur cette observation, certains théologiens ont établi une théorie de la damnation : l'homme de plus en plus incapable de se déterminer pour le bien arriverait à un moment où il lui serait impossible de faire acte de liberté, et se trouverait ainsi éternellement condamné à l'empire du mal.

Cette théorie, quelle qu'en soit la valeur, confirme notre point de vue, puisqu'elle s'appuie sur le fait que nous prétendons établir : que l'*engendrement du mal est nécessaire.*

§ 5. *Le péché inné.*

Mais si c'est par un acte de notre volonté se déterminant librement que nous nous sommes placés sous l'empire du péché ; si ce n'est pas accidentellement, mais sciemment, et dans la disposition de notre être, que nous nous sommes peu à peu abandonnés à ce fatal engrenage, la liberté est sauvée, et avec elle la responsabilité.

Voyons ce qu'il en est.

« L'homme ne pèche pas seulement, l'homme est pécheur. Le péché ne se manifeste pas dans l'humanité sous la forme d'actes isolés que la liberté peut tour à tour produire et suspendre, et à côté desquels elle produit également le bien. Loin de là, le péché est avant tout une disposition générale, *il est en nous à l'état de nature.*

« Ce n'est pas tout. Le péché est *universel* dans l'humanité. Il n'y a jamais eu, il n'y a aucun homme qui ne soit atteint de cette maladie profonde[1]. »

[1] Scherer, *Du péché*, p. 162.

Nous ne pensons pas que personne nous contredise. Il va sans dire que nous ne sommes pas totalement mauvais, autrement il n'y aurait plus possibilité de délibération, encore moins de relèvement. Nous serions dans la nuit la plus profonde, sans espoir et sans recours contre le péché qui serait en nous.

Nous ne sommes pas absolument mauvais, mais *radicalement* pécheurs.

Mais peut-être cet état de péché a-t-il à son origine une première détermination volontaire et libre qui, en nous fixant dans le mal, a engagé notre liberté pour l'avenir.

Poser la question, c'est la résoudre.

Nous n'avons aucune connaissance, aucun souvenir de cette première détermination. Il est possible, et c'est notre sentiment, que l'hypothèse d'une chute première puisse seule sauver la liberté; mais il est hors de doute que nous n'avons aucune conscience de cette première chute. Il est vrai que M. Durand sent ce souvenir s'éveiller en lui : « Il vous manque, nous dit-on, le *souvenir* PRÉCIS de cet acte par lequel vous vous êtes déterminés dans le péché. C'est vrai; mais ce souvenir ne semble-t-il pas *se réveiller* à l'ouïe du récit de la chute? » Et plus loin, à propos d'Adam : « Mon *premier* mouvement est de dire : Tu es cet homme-là! » Qu'est-ce donc que cette impression, si ce n'est *comme un souvenir qui s'éveille*[1] ? »

M. Durand est certainement le seul qui ait la mémoire si longue. Il est évident que nous n'avons aucune conscience de ce premier acte de liberté. De plus, le

[1] Durand, *Du péché*, p. 200.

péché est universel; nous l'avons constaté; il faudrait donc que tous les individus composant l'humanité, placés à l'origine entre la possibilité du bien et du mal, se fussent tous décidés pour le mal. Cependant le bien étant notre loi, étant par conséquent créés pour le bien, l'hypothèse d'une première détermination mauvaise est absolument contraire à la nature des choses, illogique autant qu'inconsciente.

Donc nous sommes nés pécheurs; aussi haut que nous remontions dans la série des volitions, nous nous trouvons toujours déterminés pour le mal. Donc *nous ne sommes pas libres de faire le bien.*

Nous pourrions arrêter ici notre thèse, car nous avons maintenant les deux termes de l'antinomie à résoudre.

D'une part, la conscience affirme catégoriquement la liberté morale.

D'autre part, l'expérience ne nous montre que la nécessité.

Néanmoins nous croyons devoir mettre encore en lumière quelques faits d'expérience, tirés immédiatement de notre sujet, et qui sont encore à la charge du libre arbitre. Nous nous bornerons à les indiquer.

Non-seulement nous naissons pécheurs, avec des inclinations et des instincts en rapport avec nos conditions d'existence, non-seulement il y a en nous une prédisposition au péché, hors de nous l'occasion fréquente de faire le mal, mais nous sommes, chacun individuellement, *doués pour le bien et pour le mal.*

Tel naît paresseux, voluptueux ou emporté. Notre nature particulière nous détermine donc à son tour sans aucune participation de notre volonté.

La conscience elle-même est *diversement éclairée* suivant les temps, les lieux et les individus[1].

Nous subissons non-seulement ces influences internes, mais encore celles du *milieu* dans lequel nous vivons.

Nous ne pouvons rien contre les lois fatales qui régissent le monde extérieur, mais ces lois ont une action puissante sur nous, sur nos idées, notre tempérament, notre vie morale.

De plus, nous nous trouvons sans cesse modifiés par le milieu social, par l'éducation, l'exemple.

Toutes ces influences sont tellement positives que, connaissant le tempérament d'un individu, son caractère, sa position, nous pourrons, dans un cas donné, prévoir sa détermination presque à coup sûr. C'est même sur l'observation de ce fait que sont fondés la plupart de nos calculs dans la vie sociale. Pourquoi avons-nous confiance en celui-ci et nous défions-nous de celui-là?

Généralisant ces faits d'expérience, le déterministe en tire cette conclusion absolue que « toutes les actions des hommes sont déterminées par ce qui les précède, c'est-à-dire que dans des circonstances identiques le même fait se reproduira[2]. »

Enfin l'individu ne peut être isolé de l'espèce; notre naissance ne constitue pas un commencement absolument nouveau, et la mort ne nous enlève pas complétement à l'humanité. Nous sommes *solidaires* de ce qui

[1] Voy. sur la faillibilité et la subjectivité de la conscience toute l'introduction de l'*Histoire de la civilisation en Angleterre*, par H. Thom. Buckle.

[2] Buckle, *La civilisation en Angleterre.*

nous a précédés; les vices, les passions nobles et ignobles, les maladies, les habitudes se transmettent généralement du père à l'enfant. L'honneur et le déshonneur, sinon la fortune et les talents, sont héréditaires dans les familles. Chaque créature humaine est un microcosme qui reproduit dans une certaine mesure l'humanité, tandis que l'humanité à son tour semble vivre d'une vie personnelle. Nous voyons ainsi l'individu absorbé dans l'espèce, l'intérêt de chacun subordonné au bien de tous. La famille, la patrie, l'humanité marquent comme les abdications successives de l'individu. L'acte et les passions de chacun semblent se perdre dans l'action commune; l'humanité a ses lois; elle marche sans jamais s'arrêter; les générations se succèdent et se remplacent sur la scène de l'histoire, héritières et continuatrices de la grande tradition; le progrès se poursuit, brisant tous les obstacles, avec l'individu et malgré l'individu; mais chaque pas qu'il fait est une trace de sang. Le critère moral est déplacé; l'histoire nous montre des vertus où la conscience verrait un crime. Ce qui est assassinat au coin d'un bois est héroïsme sur un champ de bataille. Pourquoi ces changements? Que sont ces lois? Suis-je libre, suis-je responsable[1]? Mon activité, ma volonté ne va-t-elle pas

[1] Les statisticiens font, en général, dépendre les actions humaines, non de l'initiative individuelle, mais de la société. Des documents certains établissent que les crimes se reproduisent avec une régularité presque mathématique, et que ces crimes se modifient en raison directe des changements qui s'opèrent dans le milieu social. De plus on croit pouvoir affirmer que ces changements eux-mêmes ont leur cause dans des influences générales qui ne dépendent en aucune manière de la volonté des hommes dont la société est composée.

Voici comment s'exprime Quetelet, le père de la statistique : « Dans

se perdre comme une goutte d'eau dans un grand courant? « Une silencieuse destinée préside aux révolutions de la nature, une loi pareille s'accomplit dans l'humanité. Acteurs d'un drame que nous ne comprenons pas, nous ne trouvons point les lois de l'histoire d'accord avec les lois écrites dans notre propre cœur. Rarement la couronne de la gloire et du bonheur ceint le front de la vertu. Les soupirs de la conscience sont étouffés par le flot qui nous emporte... États, religions, langues et races, tout cela naît, fleurit et meurt. Tout a sa raison d'être dans le monde; mais cette raison est-elle une loi qui s'ignore, est-ce un but compris et voulu? Ignorants et savants sont égaux en face de cette question solennelle, chacun la résoud suivant son secret désir. L'expérience ne nous dicte pas de réponse.

tout ce qui se rapporte aux crimes, les mêmes nombres se reproduisent avec une constance telle qu'il serait impossible de la méconnaitre, même pour ceux des crimes qui sembleraient devoir échapper le plus à la prévision humaine, tels que les meurtres, puisqu'ils se commettent, en général, à la suite de rixes qui naissent sans motifs et dans les circonstances en apparence les plus fortuits » (Quetelet, *Sur l'homme*, Paris 1835, I, 7; voy. aussi II, 164, 247).

« Tout semble dépendre de causes déterminées. Ainsi nous trouvons annuellement le même nombre de suicides, non-seulement en général, mais encore en faisant la distinction des sexes, celle des âges, ou même celle des instruments employés pour se détruire » (Quetelet, *Statistique morale*, 1848, p. 35, voy. aussi p. 4.)

« L'expérience démontre avec toute l'évidence possible que c'est la société qui prépare le crime, et que le coupable n'est que l'instrument qui l'exécute » (Quetelet, *Sur l'homme*, II, p. 325).

« Les faits de l'ordre moral sont aussi bien que ceux de l'ordre naturel le produit de causes constantes et régulières. » (Dufau, *Traité de statistique*, 144, voy. aussi p. 367.)

Voy. encore Buckle, et *Allgemeine Bevölkerungsstatistik*, du Dr J. E. Wappäus. Leipzig 1861.

L'histoire, la nature même nous suggèrent sans doute l'idée de la liberté, mais elles n'en contiennent aucune trace irrécusable[1]. »

Concluons :

La vie morale suppose la liberté; nous avons le sentiment intime que nous sommes maîtres de nos actes; le jugement moral implique que nous sommes libres.

D'autre part, l'expérience ne nous montre que la nécessité.

La liberté et la nécessité se contredisent. C'est cette contradiction quil faudrait lever pour rendre compte du péché.

Il serait certainement plus facile de supprimer un des termes de la contradiction; mais les faits fournis par l'expérience sont trop clairs et positifs, et malgré la certitude des faits observés, la conscience maintient son verdict avec force : de la conviction persistante de notre culpabilité résulte cet état de souffrance angoissante que les théologiens appellent la *coulpe*, et qui n'est autre chose que la conscience amère du péché unie au sentiment de notre impuissance.

[1] Secretan, *Philosophie de la liberté*, t. I, p. 11.

Vu, le président de la soutenance,
Strasbourg, le 16 juillet 1869.
F. LICHTENBERGER.

Permis d'imprimer,
Le Recteur, A. CHÉRUEL.

TABLE DES MATIÈRES.

pages.

INTRODUCTION 1

PREMIÈRE PARTIE : Conditions de la vie morale 4

CHAPITRE PREMIER : La conscience morale 4

§ 1. La méthode 4

§ 2. La conscience du moi 13

§ 3. La volonté, substance du moi 18

§ 4. La loi de la volonté, la loi morale 22

§ 5. Le bien 29

§ 6. Le souverain bien 34

CHAPITRE II : La liberté 36

§ 1. Le sentiment intime de la liberté 36

§ 2. Le jugement moral 40

§ 3. Le remords 47

DEUXIÈME PARTIE : Le péché 52

§ 1. L'occasion et la forme générale du péché 52

§ 2. Nature du péché, son principe. 57

§ 3. Caractères du péché 61

§ 4. L'ordre dans le désordre 63

§ 5. Le péché inné 65